博士論文

マルクスにおけるイデオロギーとヘゲモニー

明石　英人

一橋大学大学院社会学研究科

MARX'S THEORY OF IDEOLOGY AND HEGEMONY

AKASHI, Hideto

Doctoral Dissertation
Graduate School of Social Sciences
Hitotsubashi University

目次　　2

序論　マルクスにおけるイデオロギーとヘゲモニー　　6

第一部　ヘゲモニー論の再検討　　20

第一章　ラクラウ&ムフのヘゲモニー論とラディカル・デモクラシー　　20
はじめに
1　ラクラウ&ムフのラディカル・デモクラシー論　　22
2　「位置移動」をめぐって　　25
3　「境界線」をはさんだ敵対性とアイデンティティ形成　　28
4　代表制の意義　　32
5　経済の民主化　　34
おわりに　　36

第二章　グラムシのヘゲモニー論とマルクス摂取　　38
はじめに　　38
1　グラムシのヘゲモニー論の概略　　38
2　グラムシのマルクス摂取　　44
おわりに　　57

第二部　知識人とプロレタリアートのヘゲモニー的関係―初期マルクスのイデオロギー批判と革命論　　60

第三章　『独仏年誌』におけるヘゲモニー論的展開　　60
はじめに　　60
1　ラクラウから見た「ヘーゲル法哲学批判序説」　　60
2　マルクス市民社会論とグラムシ　　64
3　市民社会の精神的要素―教養と宗教　　67
4　マルクスとグラムシにおける「常識」　　69
おわりに　　71

第四章　パリ期マルクスにおける道徳イデオロギーと「普遍的精神」　　73
はじめに　　73
1　マルクス主義道徳論をめぐって　　74
2　「自業自得」論とパリ期マルクス　　77
3　生活過程論的観点から捉えたマナーズ論的イデオロギー　　78
4　「普遍性（一般性）」を標榜する道徳イデオロギー　　82
5　「批判的論評」のドイツ社会意識・イデオロギー論　　84

おわりに　88

第五章　疎外論とイデオロギー―『ドイツ・イデオロギー』のヘゲモニー論的読解から　90
はじめに　90
1　分業と思想の自立化　90
2　社会的諸関係の自立化と「物象化」　92
3　シュティルナーの疎外論と「エゴイズム」　96
4　知識人と大衆のヘゲモニー的関係　98
おわりに　102

第三部　国民的ヘゲモニーと普遍的結合―1848年前後の社会理論　103

第六章　『ドイツ・イデオロギー』における「普遍性」と「一般性」　103
はじめに　103
1　『ドイツ・イデオロギー』における二つの「普遍性」　103
2　プロレタリアートの普遍的性格　105
3　国家の「一般性」　106
4　ブルジョア・イデオロギーの生産者と受容者　110
5　資本制の不均等発展と功利主義思想の伝播　114
おわりに　117

第七章　『共産党宣言』におけるヘゲモニー論　118
はじめに　118
1　『共産党宣言』にいたるまで　118
2　『共産党宣言』のヘゲモニー論的視座　120
3　ヘゲモニーの諸局面　122
4　フランスとドイツにおけるイデオロギーとヘゲモニー　124
5　プロレタリアートの変革運動における「内容」と「形式」　126
6　プロレタリアートの実像と歴史性　128
おわりに　130

第八章　フランスにおける階級闘争とヘゲモニー　131
はじめに　131
1　マルクスにおける「ヘゲモニー的節合」　132
2　経済還元主義と本質主義的階級観をめぐって　135
3　「民主的＝共和制的諸制度」とプロレタリアート独裁　141
4　ボナパルティズムと国民的ヘゲモニー　143
おわりに　146

補論　ロシア農村共同体論の射程　148
はじめに　148
1　共同体観の「転換」とチェルヌイシェフスキー　148
2　ナロードニキへの期待―再生拠点としての共同体　152
3　生産様式接合理論とロシア社会分析―周辺資本主義論　156
4　ロシア農村共同体論におけるヘゲモニー　158
おわりに　161

結語　162

文献一覧　165

[凡例]

・ 引用文中にある[ ]は、筆者による挿入を表す。

・ 外国文献の引用については、翻訳のあるものにかんしてはできるかぎり参照したが、なかには筆者が訳を改めた箇所もある。

・ マルクスの文献については、基本的に次の二種類を用い、なるべく前者に依拠した（出版されていない場合などは後者を使った)。引用した場合はそれぞれ巻数、ページ数を示す。

Marx Engels Gesamtausgabe, Dietz, Berlin. （MEGA と略記）

Marx Engels Werke, Dietz, Berlin. （MEW と略記）

ただし、「ザスーリチへの手紙」草稿は、別の版を参照したので、注記で示す。

翻訳については、大月書店版全集、岩波文庫版などを参照したが、本文中または注記でそのつど該当頁とともに示す。

・ 『ドイツ・イデオロギー』第一章については、編集の問題があるものの、マルクスらによる削除箇所も参照するため廣松版を用いた。Die deutsche Ideologie, hrsg.von W.Hiromatsu, 1974.（ただし、第二部第四章のみ Marx, Engels, Weydemeyer, Die deutsche Ideologie, In: *Marx-Engels-Jahrbuch*, 2003. を使用した。）翻訳は渋谷正訳、新日本出版社、1998 年を参照した。引用ページをドイツ語、翻訳の順に、（H-1, S-1）のように表す。第二章以降については MEW, Bd.3, Dietz, 1958.（翻訳は大月版全集、第三巻、真下信一、藤野渉、竹内良知訳、1963 年）を使用し、参照ページを（W-*1*,1）のように表す（斜字体がドイツ語原典)。

・ グラムシ『獄中ノート』については、次のものを使用し、ページ数の後に、ノート番号を Q で、セクション番号を § で示す。

Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, A cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1975.

翻訳は、上村忠男編訳『新編　現代の君主』ちくま学芸文庫、2008 年（『現代の君主』と表記)、片桐薫編『グラムシ・セレクション』平凡社、2001 年（『セレクション』と表記)、英語版では、The Antonio Gramsci Reader, ed. by David Forgacs, New York University Press, 2000. （東京グラムシ研究会監修・訳『グラムシ・リーダー』御茶の水書房、1995 年（『リーダー』と表記）などを参照し、それぞれの該当頁を示す。

序論　マルクスにおけるイデオロギーとヘゲモニー

本研究は、マルクスがイデオロギー領域における言説的対立・同盟関係をいかに捉えているかに注目し、そこから彼のヘゲモニー論を浮き彫りにしようとするものである。これはグラムシ的なアプローチによるマルクス再読の試みであり、マルクスの政治理論をより生産的に展開することを目指している。その際、ラクラウ＆ムフが提示したヘゲモニー論も批判的に摂取し、それをマルクスの議論そのものと突き合わせることで、マルクスをヘゲモニー論的に解釈することの有効性を明らかにする。

マルクス主義的な政治理論については、プロレタリアート独裁論、前衛主義的革命論、階級観ならびに階級闘争史観、あるいは土台‐上部構造論にもとづく議論などに対して、これまで様々な角度から批判がなされてきた。ラクラウ＆ムフのような「ポスト・マルクス主義者」は、それらのマルクス主義的見解が本質主義、経済還元主義に陥っているとして批判し、大衆社会状況や労働者の多様化が進んだ今日、マルクス主義は基本的に失効したとする。だが、彼らが実質的に批判の対象としているのは、旧来の正統マルクス主義であろう。また彼らは本質主義や経済還元主義を批判してポストモダン的な発想を取り入れようとするあまり、多くの理論的難点を抱え込んでもいる。

マルクスのヘゲモニー論を描出する作業において、一つの鍵になるのは、マルクスが「普遍性（Universalität）」と「一般性（Allgemeinheit）」を初期の頃から区別して用いていたということである[1]。支配階級は自分たちの特殊利益を普遍的なものとして標榜する。被支配階級にとってそれは偽善的・欺瞞的なものにすぎず、打倒されるべきものである。哲学や道徳といったイデオロギー領域においては、それは普遍性をめぐる対立となる。『ドイツ・イデオロギー』（以下『ド・イデ』）においてマルクスは支配階級の標榜する普遍性を“Allgemeinheit”（本稿では「一般性」と訳す）と表記し、世界交通のもとでのプロレタリアートの立場である“Universalität”（「普遍性と訳す」）と区別していたのである。ここで前者はブルジョアジーの特殊利益とその正当化にもとづく国民的統合を意味し、後者は人間的生活を破壊された被抑圧者の広範な連帯を含意する[2]。

---

[1] たとえば「ヘーゲル法哲学批判序説」には次のようにある。「部分的な、たんに政治的な革命は、何にもとづいているか？ それは、市民社会の一部分が自分を解放して一般的な支配（allgemeine Herrschaft）に到達すること、ある特定の階級がその特殊の立場から社会の一般的な解放（allgemeine Emancipation）を企てることにもとづいている。この階級は社会全体を解放するが、ただしそれは、社会全体がこの階級の立場にあるという前提、したがって例えば金力と教養をもっているか、それとも任意に獲得できるという前提のもとにおいてである」（MEGA Ⅰ-2, S.179, 城塚登訳、岩波文庫九〇頁）。「[ドイツ解放の積極的な可能性は]・・・市民社会のいかなる階級でもないような市民社会の一階級、あらゆる身分の解消であるような一身分、その普遍的な苦難（universelle Leiden）のゆえに普遍的な性格（universeller Charakter）をもち、なにか特別の不正ではなく不正そのものを蒙っているがゆえにいかなる特別の権利をも要求しない一領域・・・このような一階級、一身分、一領域の形成のうちにあるのだ。社会のこうした解消が一つの特殊な身分として存在しているもの、それがプロレタリアートなのである」（ibid., S.181f., 同九四頁）。

[2] 1850 年代末以降の経済学批判においても、たとえば『経済学批判要綱』では、資本制社会において「一般的社会的労働（die allgemein gesellschaftliche Arbeit）が自己を具現するのは、労働者においてでなく資本においてである」（MEGA Ⅱ-1/2,S.573.）とされ、「貨

マルクスの階級闘争史観は、史的唯物論の「定式」(『経済学批判』「序言」) と結びついたものであるが、それはあくまで具体的な社会分析を行う際の「導きの糸」である。現実の各国の社会状況は錯綜したものであり、純粋な資本主義社会というものはまずありえない。複数の生産様式が接合しているなかで、生産関係や政治的対立関係は複雑化し、各階級の政治的課題（たとえば、ブルジョア階級がブルジョア民主主義革命を起こす）というものも単純な段階論で処理できるものではなくなっている。つまり、史的唯物論の「定式」のズレ（「位置移動（dislocation)」）がつねに発生しており、そこには様々な「置き換え（displacement)」が必要になってくる。「普遍性」をめぐる争いが同盟関係をもとに展開されるのはこの点においてであり、こうしたズレとヘゲモニーの問題を重視するラクラウ&ムフのスタンスは高く評価できる。ただし、彼らはこのズレが伝統的なマルクス主義においては高次の合理性（たとえば歴史法則）によって除去・回収されてしまうとし[3]、ここから史的唯物論の破綻を宣言するが、それは短絡的であると言えよう。エレン・メイクシンス・ウッドも The Retreat from Class でそうした批判を展開している[4]。

これまでヘゲモニー概念は多義的に用いられてきたと思われる。片桐薫によれば、ギリシア語のヘーゲスタイから派生した「ヘゲモニー」を階級闘争の概念としてはじめて用いたのはプレハーノフであったと言う[5]。レーニンもこの語を用いたが、グラムシはクローチェなどの影響を受けつつ、この概念を質的に拡張させた。ラクラウ&ムフも指摘している

幣、その一般的な形態における富（der Reichthum in seiner allgemeinen Form)」を獲得するために「個人の勤勉には限界がなくなる」とされる（MEGAⅡ-1/1,S.148.)。これらと対置されるのが次の叙述である。「・・・富は、普遍的な交換（der universelle Austausch）によってつくりだされる、諸個人の諸欲求、諸能力、諸享楽、生産諸力、等々の普遍性（Universalität）でなくてなんであろう？ 富は、自然諸力にたいする、すなわち、いわゆる自然がもつ諸力、ならびに、人間自身の自然がもつ諸力にたいする、人間の支配の十全な発展でなくてなんであろう？ 富は、先行の歴史的発展以外にはなにも前提しないで、人間の創造的諸素質を絶対的に表出することでなくてなんであろう？ そしてこの歴史的発展は、発展のこのような総体性を、すなわち、既存の尺度で測れないような、あらゆる人間的諸力そのものの発展の総体性を、その自己目的にしているのではないのか？・・・」（MEGAⅡ-1/2,S.392.)。ただし、政治的・経済的な支配－対抗関係とは異なる文脈で、allgemein を用いる場合もまれにある。たとえば『要綱』では、「物質的な生産の労働」が真剣さや努力をともなう「真に自由な諸労働」としての性格をもちうるのは、「ただ、第一に、労働の社会的性格が措定されていること、第二に、労働が科学的な（wissenschaftlich）性格をもち、同時に一般的労働（allgemeine Arbeit）であること、すなわち、それが特定の訓練を受けた自然力としての人間の努力ではなく、主体としての人間の努力、つまり生産過程のなかで、たんに自然的、自然生的形態で現われるのではなく、すべての自然諸力を規制する活動として現われる主体としての人間の努力であること､によってだけである」とされている（ibid.,S.499.)。ここでは自由で科学的な労働が「普遍的」なものとして位置づけられておらず、やや違和感を覚えるが、ただ科学の総体的・有機的性格を示すために(それが資本によって利用される現状もふまえて) allgemein を用いているのであろう。

[3] 「この[ラクラウ的見解の]場合、否定性や不透明性というカテゴリーは、・・・いかなる合理主義的透明性によっても、部分的なモメントとして再吸収されることはない。それらのカテゴリーは構成的なのである。それゆえ『止揚』はない。」Ernesto Laclau, *New Reflections on The Revolution of Our Time*, Verso, 1990, p.96.

[4] Ellen Meiksins Wood, *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism,* revised edition, Verso, 1998.

[5] 片桐薫『グラムシ「獄中ノート」解読』こぶし書房、2006 年、109 頁

が、レーニンにおいては、ヘゲモニーがもっぱら政治的指導を意味しているのに対し、グラムシの場合は、文化的・道徳的指導をも含意していると言える[6]。本稿は、こうした見解を基本的にふまえつつ、ヘゲモニー概念の多義性を以下のように整理してみたい。第一には一般的な意味内容である「覇権」として。第二にはグラムシ的な「説得（persuasione)」と「同意（consenso)」として。後者は支配的階級が強制力を用いることなく市民社会における「陣地戦」のなかで獲得していくものである。そこでは政治的・文化的指導あるいは教育のはたす役割が重視される[7]。第三には「同盟関係」として。これはラクラウ＆ムフのヘゲモニー概念に顕著に見出される。本稿はおもに第二の意味で、ヘゲモニー概念を用いるが、これら三つの意味内容は互いに密接に関係する。たとえばトロツキー『永続革命論』の場合、プロレタリアート主導の労農同盟を「プロレタリアート独裁」とし、それが労働者ヘゲモニーを意味している。ここにはヘゲモニーの三つの意味内容すべてが結びついていることが見出されるであろう[8]。ただし、グラムシ『獄中ノート』はこの「永続革命」の定式について、「実践的には一七八九年に生まれ、イデオロギー的には一八四八年頃に発展した政治戦略・政治戦術の諸原則の総体も、一八七〇－七一年になると効力を失う」（p. 1582. Q13§17)、あるいは「一八七〇年以降、ヨーロッパにおける植民地の拡大にともなって・・・、国家の国内的、国際的な組織関係はさらに複雑で重要なものとなり、また『永続革命（rivoluzione permanente)』の一八四八年方式は、政治学における『市民的ヘゲモニー（egemonia civile)』の定式のなかで推敲され、乗り越えられた。軍事技術において生じたことが政治術においても生じているのである」（p. 1566. Q13, § 7）とし、永続革命方式から大衆社会におけるヘゲモニー方式への変化を指摘している[9]。しかし、これによってグラムシが 1870 年以前のマルクスの議論とヘゲモニー論を切り離しているということではない。むしろ、彼は 1848 年の革命やその後のルイ・ナポレオンのクーデターにかん

---

[6] E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, second edition, Verso, 2001. pp. 66-67.（ラクラウ＆ムフ『ポスト・マルクス主義と政治』山崎カヲル、石澤武訳、大村書店、2000 年、109 頁)、片桐前掲書、109～110 頁

[7] ムフは、グラムシ的なヘゲモニーの定式は「同盟をむすんだ集団にたいする政治的、知的、道徳的リーダーシップ」としている。Mouffe, Chantal ed. *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge & Kegan Paul, 1979. p.10. 今日ではデヴィッド・ハーヴェイも『新自由主義』においてグラムシを参照しつつ、1980 年代のアメリカやイギリスで新自由主義的政策が導入される際の「同意」形成を重視している。デヴィッド・ハーヴェイ『新自由主義―その歴史的展開と現在―』渡辺治監訳、作品社、2007 年

[8] トロツキー『永続革命論』森田成也訳、光文社、2008 年。グラムシは「永続革命論」を批判してもいるが、この点については、グラムシのトロツキーに対する誤解やスターリン主義にたいする戦術的要素も存在した可能性がある（片桐薫・湯川順夫編『トロツキーとグラムシ―歴史と知の交差点』社会評論社、1999 年)。あるいは、獄中期のグラムシとトロツキー「永続革命論」は、むしろきわめて近いスタンスであり、グラムシもそれを自覚しているとも考えられる。後者の理解については、西島栄「トロツキーの永続革命論とグラムシの受動的革命論」、志田昇「トロツキーの『新路線』とグラムシの『獄中ノート』」（トロツキー研究所『トロツキー研究』No. 51, 2007 年）を参照のこと。

[9] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, A cura di Valentino Gerratana, Einaudi, 1975. また後藤道夫『収縮する日本型〈大衆社会〉―経済グローバリズムと国民の分裂』旬報社、2001 年、178 頁も参照のこと。

するマルクスの考察をヒントにして、ヘゲモニー概念を練り上げているのである。

マルクス自身はヘゲモニーなる語を用いているわけではないが、本研究では、マルクスのヘゲモニー論的考察を主に彼のイデオロギー論のなかに見出している。ただし、マルクスにとって「イデオロギー」とは一義的な概念ではなく、上記のヘゲモニーの意味内容に集約されるものでもない。たとえば『ド・イデ』においては、イデオロギーとは「理論的妄念」(土台の「必然的な昇華物」でもある)のことであり、実践から遊離したドイツの哲学者などによって産み出されたものである。これは狭義のイデオロギー概念と名づけることができるだろう。それに対し、『経済学批判』「序言」には、「・・・人間がそのなかでこの[経済的生産諸条件における]衝突を意識し、それをたたかいぬくところの法的な、政治的な、宗教的な、芸術的な、あるいは哲学的な諸形態、簡単にいえば(kurz)イデオロギー的な諸形態(ideologische Formen)」(MEGAⅡ-2, S.101.)とある。ここではイデオロギーが、観念諸形態を包括する語として便宜上用いられたともとれるし、あるいは上部構造全体に相応する概念であるとも考えられる。いずれにしても、こちらは広義のイデオロギー概念だと言える。

この違いをふまえたうえで、渡辺憲正の議論を参考に、マルクスの「イデオロギー」概念をあえて整理すれば[10]、①精神的労働と物質的労働の分業から生じたイデオローグたちの観念的生産物、②虚偽意識(周知のように、マルクスはこの語を用いていない)、転倒した認識が生み出した観念形成物、③「普遍性(一般性)」を標榜する支配的思想、④物象化あるいは「商品フェティシズム」と結びついた抽象的思想、といった四つの側面がある。本論文がヘゲモニー論との関わりで最も重視するのは、③の側面である。この「普遍性」を標榜するイデオロギーとは、階級利益の追求を正当化する機能を果たすが、アルチュセールが言うように、諸主体に「呼びかけ(審問)」を行うものでもあるとも考えられる。イデオロギーからの「呼びかけ(interpellation)」を受けて主体は構成され、またそのこと自体がイデオロギーと主体との相互的関係を再生産し、規範的な拘束性ないし価値的な正当性を帯びていくのである[11]。

マルクス主義的イデオロギー論の先行研究については、とりあえず本稿と関連が強いものを取り上げておこう。前出の渡辺憲正は、イデオロギーの性格規定として、理念の自立化と社会的統合という二契機をあげている。「イデオロギーとは主として、現実的な支配的諸関係から自立化させられた理念にもとづき、歴史における思想の支配(社会的統合)を本質規定としてもつ支配的諸思想のことをいう」(前掲書 91 頁)。彼はイデオロギーを虚偽意識や物象化された意識とは同一視しない。一方、「普遍性」を標榜する支配的思想は、諸主体を社会的に統合する作用と関わってくるのであり、渡辺もそれを重視している。

ラクラウは New Reflections on The Revolution of Our Time で、マルクス主義の伝統

---

[10] 渡辺憲正『イデオロギー論の再構築―マルクスの読解から』青木書店、2001 年

[11] 「われわれが言っているのは、主体というカテゴリーはあらゆるイデオロギーにとって構成的であるということであるが、しかし同時に、そしてただちに、主体というカテゴリーは、あらゆるイデオロギーが具体的な諸主体(あなたや私のような)を『構成する』ことをその機能としているかぎりにおいてのみ、あらゆるイデオロギーにとって構成的である、と付け加えよう。」(ルイ・アルチュセール『再生産について―イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』西川長夫他訳、平凡社、2005 年、263 頁)

にはイデオロギーを「社会的総体性の一レベル」で考えるアプローチと虚偽意識とするアプローチの二つがあり、それらはしばしば結びついていたという（p.89）。彼によれば、両者とも社会的なものや主体の本質主義的把握に陥っている。社会的なものは過剰な意味を一時的に固定化することで成立するが、その社会的なものを構築するのがイデオロギーなのである（p.92）。ここにはラクラウがイデオロギー論とヘゲモニー論を結びつけようとしていることがよく表れているだろう。

イーグルトン『イデオロギーとは何か』とマクレラン『イデオロギー』はともにマルクスとグラムシを大きく扱っている[12]。両者はマルクスのイデオロギー概念が変化したと考えており、『ド・イデ』と『経済学批判』、『資本論』段階の議論を区別しているが、それは本稿の理解とほぼ重なる。しかし、とくにイーグルトンの場合、『ド・イデ』理解が非常に混乱している。彼は、『ド・イデ』のイデオロギー論をもっぱら虚偽意識論として読み込んだうえで、『ド・イデ』が支配的諸思想としての政治的イデオロギーを論じるのは矛盾であると考えているようだ。しかし、それはむしろ彼が『ド・イデ』における狭義のイデオロギー概念を理解し損ねていることを示している。また彼はイデオロギーとヘゲモニーの関係の捉え方も平板である[13]。

芝田進午の日常的意識、物象化論、肉体労働と精神労働の分業と絡めた議論は非常にクリアである。彼はグラムシやアルチュセールの「国家のイデオロギー装置」に言及することで、ヘゲモニー概念の重要性も示唆しているが、それは問題提起の域にとどまっている[14]。

マルクスのイデオロギー論をヘゲモニー論的観点から読む、というアプローチについては、近いものとしてプーランツァスの試みがある。彼は『資本主義国家の構造―政治権力と社会階級―』において、支配階級の階級利益に規定されつつ国家が「一般的利益」を標榜して自立化することに注目していたし、支配階級内に複数の分派が共存すること、また資本主義的社会構成体に複数の生産様式が混在することを重視した。その意味では、彼の視点は、本稿と似ているところが多い。しかし、プーランツァスにとって、ヘゲモニーとは、ある階級内での最終的な覇権、決定権力のようなものであり、知識人と大衆、あるいは革新的階級と中間階級などの関係性を分析するための概念ではなく、むしろそれらを前提にしたものである。また、彼は構造主義的な立場から、初期マルクスを「歴史主義」として批判する。あるいは初期マルクスの「イデオロギーについての問題設定」が「主体を

---

[12] Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, Verso, 1991.（テリー・イーグルトン『イデオロギーとは何か』平凡社、1999 年）、David McLellan, *Ideology*, second edition, Open University Press, 1995.

[13] イーグルトンはグラムシのヘゲモニー論にかんして以下のように述べている。「イデオロギーとヘゲモニー、このふたつの用語の区別は、じっくり考えてみるにあたいする。グラムシはヘゲモニーという語を、支配権力が、その支配体制に対して従属者から同意（concent）をとりつけることという意味で使っている―ただし、グラムシが、ときおり同意と強制（coercion）の両者を含めてこの語を使うことは事実である。さて、[ヘゲモニーには、]すぐに目につくイデオロギーとのちがいというものがある。というのは、イデオロギーは強制的に押し付けられるかもしれないというのが明らかだからだ。・・・ただしヘゲモニーはまた、イデオロギーよりも広い概念である。ヘゲモニーはイデオロギーをふくむ。しかしヘゲモニーはイデオロギーに還元されない。」Eagleton, p.112. 240～241 頁

[14] 芝田進午「イデオロギー」（芝田進午編『講座マルクス主義研究入門 1 哲学』青木書店、一九七五年）

中心に据えていた」ものとして批判される。その際、イデオロギーは、疎外された本質（現実に客体化されてはいるが、剥奪された本質）を観念的に再構成する虚偽意識として、理解されている[15]。彼にとって、初期マルクスのアプローチは、イデオロギーの構成的役割に注目しようとするアプローチと対置されるのである。しかし、イデオロギーの批判やヘゲモニーの構築は、諸主体の実践的運動のなかで、また疎外を止揚するなかで果たされるとするのが、マルクスの理論の要であり、プーランツァスの議論はそれを根本的に捨象してしまっている[16]。

ボブ・ジェソップは、『資本主義国家』で、プーランツァス - ラクラウ＆ムフを「ネオ・グラムシ派」と呼び、そこにマルクス主義的国家論・政治理論の生産的な展開を見出そうとする[17]。また、彼は同書において次のように述べている。「この点[共同利益と階級利益の複雑な関係性]で、マルクスとエンゲルスは、国家権力の征服は階級的利益を一般的利益（general interest）として成功裡に代表することを前提すると示唆しているし、それによって引き続く多くのマルクス主義的『ヘゲモニー』分析の先鞭をつけている（anticipate）。この『ヘゲモニー』とは、資本の支配にたいする被支配的諸部門の『積極的合意（active consent）』を獲得することを目的とした『政治的・知的・道徳的リーダーシップ』を意味するのである」[18]。こうした観点は本稿とほぼ重なる。しかし、少なくとも同書においては、ジェッソプはマルクスのヘゲモニー論をそれ以上掘り下げようとはせず、マルクスとエンゲルスの統一的な国家論が提示されることなく終わったことを強調する。

また、ヘゲモニー論と近接的な議論として、マルクスのアソシエーション論がある。労働やコミュニケーション等における疎外を克服して、共同的に運営される生産・分配組織をアソシエーションとするならば、ヘゲモニーとはその政治的・文化的側面を強調したものであるとも言えよう。田畑稔も『マルクスとアソシエーション』でしばしば、「モラル的政治的成長」をとげた成員たちがアソシエーションを組織する、というようなグラムシ的なフレーズを用いている[19]。

マルクスのイデオロギー論の発展段階、革命論の転回などをふまえて、本稿の概略を示すと、おおむね次のようになる。

第一部「ヘゲモニー論の再検討」ではラクラウ＆ムフとグラムシのヘゲモニー概念について再検討し、マルクスを読解する際の分析装置を形成する。

第一章では、ラクラウ＆ムフのマルクス理解の問題点を確認しつつ、彼らの議論を批判的に摂取する。彼らは正統マルクス主義を単純な経済還元主義や本質主義的階級観、生産

---

15 ニコス・プーランツァス『資本主義国家の構造 I ―政治権力と社会階級―』田口富久治・山岸紘一訳、未来社、1981 年、18 頁。

16 ただし、プーランツァスは後の著作でこの点を自己批判したという。それについてここでは詳論できないが、田口富久治『マルクス主義国家論の新展開』青木書店、1979 年、109～110 頁および加藤哲郎『国家論のルネサンス』青木書店、1986 年、66 頁を参照のこと。

17 Bob Jessop, *The Capitalist State*, Martin Robertson, 1982.（ボブ・ジェソップ『資本主義国家』田口富久治他訳、御茶の水書房、一九八三年）

18 Bob Jessop, ibid., p. 17. 24 頁

19 田畑稔『マルクスとアソシエーション』新曜社、1994 年、27 頁など。

力中心主義と見なして批判するが、その際にマルクスを正統マルクス主義と同一視している。彼らは政治活動の自律性を強調するが、経済領域の扱い方は不明瞭である。しかし、ラクラウ&ムフの位置移動、敵対性にもとづく集合的アイデンティティ形成や言説的節合などについての議論は､マルクス読解においても参照する価値のあるものだと考えられる。

第二章では、グラムシが経済還元主義的マルクス理解を乗り越えるために、オリジナルなマルクス読解によってヘゲモニー論を形成しようとしたことを示す。グラムシに関しては、彼のヘゲモニー論にはさまざまな源泉が存在するが、本研究では彼の『獄中ノート』におけるマルクス摂取ということに焦点をしぼる。グラムシのヘゲモニー論を、ヘゲモニー装置としての学校やフォーディズム、有機的知識人の役割、同意と強制の位置づけという観点でまとめ、さらに彼が言う受動的革命とトランスフォルミズモが位置移動の問題と関わることを示す。第二節で彼が『独仏年誌』､「フォイエルバッハ・テーゼ」､『哲学の貧困』､『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』､『経済学批判』「序言」をいかに読んだか、どんな論点を引き出したかを整理する。注目されるのは、グラムシが、彼の「実践の哲学」が「テーゼ」を強く意識したものであること､『哲学の貧困』で経済領域から政治領域への移行を重視したこと､「序言」の読解に際し、マルクスのイデオロギー論を虚偽意識論として理解する次元から脱却していたこと等である。

第二部「知識人とプロレタリアートのヘゲモニー的関係」では、プロレタリアート階級の形成および知識人（イデオローグ）との関係性が、初期マルクスによっていかに把握されたかを問題とする。

第三章で、1843 年末執筆の『独仏年誌』の二論文を扱い、ドイツ哲学とプロレタリアートの結合にかんする議論やグラムシとマルクスの市民社会論における連続性について考察する。マルクスは同書で「市民社会の精神的要素」としての教養と宗教について述べており、市民社会＝物質的土台という捉え方とは異なる見方を示している。また、社会変革の出発点としてグラムシは大衆の「良識」を考えたが、マルクスも、宗教が現状維持的な慰撫として機能する側面はもちろん把握しつつ、宗教に解放論的ポテンシャルも認めていたのではないかというのが筆者の見方である。

第四章では、おもに『経済学＝哲学草稿』とアーノルド・ルーゲを批判した「批判的論評」を扱う（ともに 1844 年)。マルクスは『ド・イデ』以前には､「イデオロギー」という語はほとんど用いていないが、実質的には『経済学＝哲学草稿』で、国民経済学とマナーズ（生活態度）論的道徳イデオロギーとの関連を考察している。それはグラムシのヘゲモニー論が知的・道徳的指導を重視していたことと大きく関わってくる。マルクスは、とくに贅沢排斥論や人口増殖抑制論、交換性向論のイデオロギー性を批判しながら、人間の全面的な発展を展望したのである。また､『経済学＝哲学草稿』では「支配的思想」としてのイデオロギーと関連する、地主と資本家の道徳的対立についても叙述されている。そこでは､両階級が特殊利益を正当化しているにすぎないことが指摘されるのに対し､「批判的論評」では、シュレージエンでの局地的な蜂起が普遍的連帯の可能性をもつこと、また英独仏のプロレタリアートの国際的連帯について考察されている。

第五章は疎外論とヘゲモニー論の関係を考察する。おもに『ド・イデ』（1845‐46 年）に依拠するが、そこではなぜドイツ哲学（およびその疎外論）がプロレタリアートと結合

できず、イデオロギーとして自立化したのかが述べられている。自然発生的な分業が社会的諸関係の自立化を生じさせ、そこに諸個人の意識における疎外が生じる。ドイツ哲学の疎外論は無自覚的にそれを反映している。『ド・イデ』はイデオロギーを実践から遊離した人間の観念形成物として扱っており、物象化あるいは商品フェティシズムと結びついたイデオロギーを想定している側面は弱い。疎外論が理論として自立化することを防ぐために、知識人とプロレタリアートが実践の中で結合することが求められるのであり、その結合こそが、労働やコミュニケーションにおける疎外の止揚、教養形成＝陶冶を意味しているのである。

第三部「国民的ヘゲモニーと普遍的結合」では、マルクスのヘゲモニー論の発展において『ド・イデ』が移行期の作品にあたり、それ以後、中間階級論、イデオローグと階級的母集団のズレ、国民的ヘゲモニーの問題などがクローズアップされるようになることを示す。このヘゲモニー論的発展は、良知力『マルクスと批判者群像』が指摘する、一段階論的革命論から二段階論的革命論への移行ということに密接に結びついている[20]。すなわち、1844 年段階では、新興プロレタリアートの階級主体形成および知識人（イデオローグ）とプロレタリアートの結合にもとづく一段階的な社会革命が主題となっていたのにたいし、『ド・イデ』における考察をへて、1846、47 年頃（「道徳的批判と批判的道徳」など）から、政治革命における小市民層の位置づけが重要視されるとともに、小市民層と封建勢力が結びつくドイツについては、ブルジョア革命からプロレタリア革命へという二段階的な革命論が提示されるようになるのである。

第六章では、『ド・イデ』における二つの「普遍性」に注目する。同書では、イデオロギーが精神的労働者の観念的形成物あるいは転倒した意識の産物として語られるのが目立つが、その一方で、「支配的諸思想（die herrschenden Gedanken）」と「イデオロギー」の区別と連関が説明されている。この点に注目することで、ブルジョア的特殊利益の正当化（「一般性」）と国家の関係を分析することができる。すなわち、国家はたんに階級支配の道具とされるだけではなく、ブルジョア階級内の共同利害と個々の特殊利害の不一致（これはきわめて流動的である）にたいして介入・調整する機関ともされるのである。さらに、ブルジョア・イデオローグとその階級的母集団の関係とそこでズレが生じる可能性、「一般性」を標榜する国家がプロレタリアート階級にとっては「幻想的な共同社会」でしかないことがふまえられ、国家が言わば立体的に捉えられており、ここにヘゲモニー論的な国家論を見出すことができる。

第七章では、1848 年の『共産党宣言』を扱う。同書においては、ドイツの二段階革命論が明示され、ドイツとフランスのそれぞれの特殊性から、両国における小市民層との同盟・敵対関係が区別される。『ド・イデ』より後は、「普遍性」と「一般性」を対比させるような書き方は目立たなくなるが、『共産党宣言』におけるプロレタリアートの運動の「内容」と「形式」にかんする議論がそれにほぼ対応している。そこから導き出される結論は、プロレタリアートが国際的連帯と国民的ヘゲモニー構築を結合させなければならないということである。

---

[20] 良知力『マルクスと批判者群像』平凡社、2009 年

第八章では、1850 年代初頭の『フランスにおける階級闘争』と『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』を取り上げ、主にラクラウ&ムフのマルクス主義批判と対照する。筆者の見解では、ここにおいて、「支配的思想」としてのイデオロギーとそのもとでの諸勢力の離合集散が具体的な事例によって豊富に述べられる。とりわけ「共和制」が、ブルジョア各派の共同支配を成立させるための「空虚なイデオロギー的形式」とされている点が目を引く。また、同書で強調されていたのは、農業国フランスにおいて、ブルジョア諸派の共同支配に対抗するために、プロレタリアートと分割地農民、小市民の同盟が必要であったことなのである。産業ブルジョアジーの政治的路線変更や分割地農民内部での布置連関などは、経済還元主義や本質主義的階級観の枠を大きく踏み越えている。いわゆるボナパルティズムの問題も、国民的ヘゲモニーとの関係から考察すれば、ボナパルトのポピュリズム的・権威主義的戦略が、対抗ヘゲモニーとしての「プロレタリアート独裁」を（当時のマルクスの予想に反して）封じ込めたものであると整理することができる。

1850 年代後半以降のマルクスにかんしては、本稿で詳細に検討することはできないが、物象化あるいは商品フェティシズムと結びついたイデオロギーが本格的に扱われるのが、『資本論』に連なる経済学批判研究においてであろう。だとすれば、そこでの「支配的諸思想」、「普遍性」の標榜ということに関する考察は、たとえば産業予備軍やアイルランドの問題などにおいて見出すことができるのではないか[21]。そして『資本論』以後の晩期、とりわけロシア研究については、本稿は農村共同体の問題について予備的な考察をおこなったものを補論として付け加えた。『資本論』以後のロシア研究におけるヘゲモニー論的観点に着目することは、マルクスのナロードニキ支持を理解するうえで有効である。なぜなら、ロシアの経済発展のなかで農村共同体は必然的に解体するという予測は、階級関係を横断して、支配ブロックとロシア・マルクス主義者に共有されており、それとナロードニキが対立するという捻じれた構図が見られたからである。

本稿の考える「唯物史観」や「階級闘争史観」、「土台－上部構造論」とは、「定式」的な「導きの糸」から演繹された社会理論ではなく、マルクスが時論的著作におけるヘゲモニー論的分析から練り上げた一種の「理念型」である。ただし、現代の実証的な歴史学研究は、とくにプロレタリアートの位置づけにかんして、しばしばマルクスとは異なる見解を示している。なかでも 1848 年前後のフランスやドイツで、マルクスの想定するような革命主体としての大工場プロレタリアートはほとんど実在しなかったのではないか、という見方がある[22]。この点は、実証面において、マルクスに限界があったことは否定できない

---

21 『資本論』とアイルランド問題に関わるヘゲモニー論については、本稿で取り扱うことはできないが、ここで筆者の見通しをごく簡単に示しておきたい。安川悦子はマルクスとエンゲルスのアイルランド観を明確に区別するが、その際に、イギリスの階級闘争とアイルランドのナショナリズム運動を切断し、後者に「ロマン主義」的な期待をよせるマルクスとそれにたいして懐疑的なエンゲルスを対比的に描いている（安川悦子『アイルランド問題と社会主義』御茶の水書房、1993 年、259～292 頁）。それにたいして、マルクスの主眼はイングランド労働者・アイルランド移民労働者・アイルランド農民のヘゲモニー的結合にあったというのが筆者の立場である。

22 たとえば、中木康夫『フランス政治史・上』未来社、1975 年や良知力『向こう岸からの世界史―一つの四八年革命史論』未来社、1978 年などを参照のこと。

と思われる。だが、筆者としては、近代的産業発展のなかで大工場プロレタリアートの存在が質的にも量的にも大きな意味を獲得していくことを先取り的に概念化した、マルクスの社会・歴史理論を積極的に評価する。

本論文がマルクスからヘゲモニー概念を抽出しようとする作業は、上述したイデオロギーの「支配的思想」の側面を重視し、従来テクストに即して掘り下げられることがあまり多くなかった、「普遍性（一般性）」を標榜する契機に注目して、「同盟関係」にもとづく政治的・文化的な覇権争いの扱い方を跡付けていくことを意味している。そのための補助作業として、ヘゲモニー論の新旧の代表的論者であるグラムシとラクラウ＆ムフを参照し、同時に彼らのマルクス理解を検証する。こうしたアプローチはマルクスを都合よく読み込んでしまう危険性と隣り合わせであるし、マルクス自身がいかに理論構築したかを文献学的に探究するという面では弱いところがあろう。また、各著作のテクスト・クリティークも不十分なままに終わっている（たとえば『共産党宣言』や『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』などは、基本的に初版のみを扱った）。もちろん、そうした作業を排除する意図は毛頭ないし、本研究がマルクスにたいして「外挿法」的な手法に陥るリスクも自覚している。だが、グラムシ、ラクラウ＆ムフのマルクス理解の水準を検証しつつ、彼らの議論の生産的な摂取を通して、マルクスをヘゲモニー論的に読むことは、とくに現代のイデオロギー状況、つまり新自由主義の猛威と呪縛のもとにある状況において有効になってくるはずである。

以上が、本研究の課題設定と概略であるが、マルクスのイデオロギー論については様々な解釈・論点があるので、ここで最低限の補足と整理をおこなっておきたい。まず、マルクス主義的伝統におけるイデオロギーの捉え方、とりわけ科学とイデオロギーの関係（虚偽意識論もふくめて）を整理し、そのあとで、『ド・イデ』に特化したかたちで、そこでのイデオロギー・イデオローグの一般規定を確認する。

イデオロギーという用語は、長澤高明が指摘するように、さまざまな使い方がなされ、さまざまな立場が反映される「まことにやっかいな用語」である[23]。まず、マルクスがいつからイデオロギーという用語を使い始めたか、ということに関しては、坂田太郎によれば、マルクスとエンゲルスが、『ド・イデ』以前に、「イデオロギー」という語句を用いたことはなく、ただ一回、『聖家族』において、「イデオローグ」という語が使われているのみだという[24]。それが事実だとすれば、マルクスらのイデオロギー論は、本格的には『ド・イデ』からスタートしたことになり、以後それがどのように変容するのか、あるいは一貫して変わらなかったのかが問われることになるだろう。

先述したように、『ド・イデ』と『経済学批判』「序言」のイデオロギー論は、それぞれ狭義・広義のものとしては、区別が可能である。「序言」では階級闘争をおこなう意識諸形態がイデオロギーに含まれるとされる。そこからマルクス主義も一つのイデオロギーであるが、ポジティブで科学的なイデオロギーであるとする解釈も生じてくる。プロレタリア

[23] 長澤高明「イデオロギー概念の諸相」（鰺坂真編『史的唯物論の現代的課題』2001 年、146～147 頁）
[24] 坂田太郎『イデオロギー論の系譜』こぶし書房、1995 年、30 頁

ートの「共産主義的意識」やマルクス自身の理論も、意識諸形態の一つである以上、イデオロギー諸形態に含まれるというわけである。しかし、これは適当な捉え方とは言えない。

『ド・イデ』において、プロレタリアートの「共産主義的意識」はイデオロギーとははっきりと区別される。それは前者が実践と結びついた意識であり、後者が実践を超越したつもりでいる理論的意識の産物であるということでの区別である。もちろん、「共産主義的意識」の理論性が否定されるのではなく、実践との関係性が問題になっている。こうした実践から遊離した理論的妄念としての狭義のイデオロギー概念は、『ド・イデ』のヘーゲル左派批判というテーマ設定と関連している。一方、「序言」におけるイデオロギー概念については、「簡単にいえばイデオロギー的な諸形態」という半ば便宜的な規定であることを考慮すれば、プロレタリアートの「共産主義的意識」やマルクス自身の理論を安易にイデオロギーとして位置づけることはできないだろう。芝田進午は、プロレタリアートの実践の意識に根ざした思想・科学を「科学的イデオロギー」と規定できるとしつつも、それは自らの歴史的使命に立脚して諸科学の成果にもとづき絶えず自己を革新することを通じて、階級社会の止揚をめざすものであると言う。彼はそうした意味でマルクスの「科学的イデオロギー」は「すべての幻想的・観念論的イデオロギーとまったく質的に区別される」、「イデオロギーを止揚するイデオロギー」であるとする[25]。この見解は、マルクス主義が「虚偽意識をもって展開され、幻想的イデオロギーに転化する可能性をもつ」ことも念頭においたものである[26]。渡辺憲正は、「現実の実践的欲求」に依拠したマルクスの理論を「社会理論」と呼び、イデオロギーとは明確に区別している[27]。

『ド・イデ』は、自分たちの唯物史観を「現実的で実証的な科学（die wirkliche, positive Wissenschaft）」として考えている。それは社会変革を行う現実的な実践と結びついており、その理論的あるいは知的モメントは、純粋な理論活動の場合とは異なる位置づけを与えられる。『ド・イデ』のイデオロギー批判は、実践を理論的に捉えること、理論を実践的に鍛え直すことの意味を探る作業でもあった。

> 「したがって、思弁がやむときに、すなわち現実的生活においては、現実的で実証的な科学、人間たちの実践的活動（praktische Betätigung）、実践的発展過程の叙述がはじまる。意識についての空文句（Phrasen）がやみ、現実的な知識（wirkliches Wissen）がそれにとってかわらざるをえない。」（H-33,S-38）

それに対して、『ド・イデ』では、法律学や政治学は「学問（Wissenschaft）」ではあっても、「現実的で実証的な科学」としての扱いを受けず、ブルジョア・イデオロギーとして考えられている。また、『ド・イデ』において、国民経済学はイデオロギーとしては規定されておらず[28]、「現実的で実証的な科学」として扱われているのかどうかは微妙である。

---

25 芝田進午「イデオロギー」（芝田進午編『講座マルクス主義研究入門１　哲学』青木書店、1975 年、293～294 頁）

26 芝田進午、前掲書、307 頁。

27 「したがって、概念の厳密な意味では、マルクスは自らの変革理論（社会理論）をイデオロギーと呼ぶことができない。イデオロギーの本質をなす自立的な理念（純粋抽象）でなく、諸個人の欲求、能力、個体性等が、理論の基礎になっているからである。」渡辺憲正『イデオロギー論の再構築―マルクスの読解から』青木書店、2001 年、171～172 頁

28 John Torrance は、マルクスが国民経済学をイデオロギーだとは一度も述べていないと

他方、マルクス主義の伝統においては、しばしばイデオロギー＝「虚偽意識」とされ、それに科学あるいは科学的認識が対置されてきたということもある。「虚偽意識」という表現は、周知のようにエンゲルスのものであり、1893 年 7 月 14 日の「メーリング宛ての手紙」の中に見られる。

「イデオロギーは、たしかに、いわゆる思想家によって意識的におこなわれる過程ですが、しかし、それは虚偽意識（falsches Bewußtsein）でおこなわれます。彼をうごかす本来の推進力は、彼には知られないままです。そうでないとすれば、それはまさにイデオロギー的過程ではないでしょう。そこで、彼はまちがった、もしくは仮想的な推進力を想定します。それは一つの思考過程ですから、彼は、それの内容をも形式をも、彼自身か、あるいは彼の先行者たちかの純粋思考からみちびきだします。彼は、たんなる思考材料だけを運用し、この思考材料を、吟味もせずに、思考によってつくりだされたものとして受けとめ、普通はそれ以上すすんで、いっそう遠い、思考から独立した起源にまでさかのぼって研究することをしません。たしかに、これは彼にとっては自明のことなのです。なぜなら、行為はすべて思考によって媒介されるので、究極においても、やはり思考に基礎をもつもののように、彼には見えるからです。」[29]

前川真行は、このエンゲルスの捉え方を次のように批判している。「イデオロギーはもっぱら＜認識＞の問題とされ、非－科学という明快ではあるが、単純な図式に還元される」。前川は『ド・イデ』のイデオロギー論もまったく同じように「もっぱら認識の問題として捉えられている」点で問題があるとしている[30]。たしかに、エンゲルスのこの「手紙」と『ド・イデ』のイデオロギー論は重なる部分が大きいように見える。両者のイデオロギー論が、「虚偽意識」論としての外見が目立つことは否めない。またここで、「イデオロギー的過程」や「思考から独立した起源」という表現に、エンゲルスがどのような意味をこめているのかは問題になるだろう。それをいま論じることはしないが、少なくとも両者のイデオロギー論を、認識論に限定されたものとして理解するのは難があるのではないだろうか。『ド・イデ』では、まずイデオロギーの存在論的規定性の問題が大きく扱われている。そして、「[観念的に表現された支配階級の存在諸条件は]この階級の個々の個人の意識のなかでは使命（Beruf）等々として現れることができ、被支配階級の諸個人にむかっては生

指摘している（John Torrance ,*Karl Marx's theory of ideas*, Cambridge University Press, 1995, p.197.）。彼はイデオロギーの定義として、①理論であること、②規範的(prescriptive)であること、③社会的に発生した幻想(socially generated illusions)に起因することの三要素をあげている（ibid, p.192.）が、国民経済学は規範的なイデオロギーではなく、記述的で説明的な科学なのであるという。しかし、『ド・イデ』以外の著作、とくに後期の経済学批判においては、国民経済学の理論モデルが、「社会的に発生した幻想に起因する」（＝物象化に起因する）ものとして見なされているのではないか。さらに私的所有、賃金労働、貨幣等を自明の前提としてしまうことも、ブルジョア的商業社会を永遠化するという意味では「規範的」であろう。

[29] MEW, Bd.39, S.97.（大月版全集 39 巻、86 頁）

[30] 前川真行「イデオロギー」（『マルクス・カテゴリー事典』青木書店、35～37 頁）

活規範（Lebensnorm）としてかかげられる」（W-*405*,453）などとあるように、人々の意識における認識的側面以外のはたらき、たとえば価値意識・規範意識も読み取れるのである。

『ド・イデ』を読解する際には、宗教的・哲学的なドイツ・イデオロギーと英仏のブルジョア・イデオロギーは、区別して理解しなければならない。土台－上部構造論的にいえば、前者は経済的発展の遅れたドイツの社会的条件に制約されたものであるのにたいし、後者は、産業革命を経た市民社会によって条件づけられている。また生活過程論的にいえば、前者はドイツ小市民の無力さの理論的表現であったのにたいし、後者はブルジョアの（偶然性の範囲内での）支配力の表現である。この違いは大きいはずで、両者は質的に異なるイデオロギーであり、あえて言えば、ブルジョア・イデオロギーこそが近代社会にとって本質的なものである[31]。したがって、マルクスとエンゲルスはドイツ・イデオローグを叩いたあとは、ブルジョア・イデオロギーとの対決をせまられる。ドイツ・イデオロギーが、観念的なものと観念的に対決した結果の産物にすぎないのにたいし、ブルジョア・イデオロギーは観念的な関係性をこえて、実践的に利用されることを目的とする。すなわち、ブルジョア的特殊利害が普遍性（一般性）を標榜し、国家や法において正当化される際に、ブルジョア・イデオロギーは機能するのである。

こうしたドイツ・イデオロギーとブルジョア・イデオロギーの区別について、細谷昂は＜ドイツ小市民的思考の抽象性、固定性、「一般的なもの」の概念＞と＜ブルジョア的思考の抽象性、一般性＞として対比させている[32]。しかし、両イデオロギーはもちろん共通の要素があって、それは「イデオロギー一般」（H-10,S-14）として批判の対象になっている。よって、ここでは同書のイデオロギー・イデオローグの一般規定を確認しておこう。

具体的にイデオロギーとして考えられているのは、道徳、宗教、哲学、法律学、政治学などであり、それらを産出する人間たちがイデオローグとよばれている[33]。

この一般規定において、イデオロギーの性格はさまざまに述べられているが、最も重要なのは、生活過程の反映としてのイデオロギー規定である。これによって「なぜイデオローグたちはいっさいを逆立ちさせるのかということ」（H-152,S-178）が明らかにされている。分業の発展の結果、イデオローグたちはイデオロギーの生産を生業にする立場にある

---

31 稲生勝は、ドイツ・イデオローグが局地性を脱し、『世界交通』を経験しさえすれば、イデオロギー的転倒は起こらないのか、と問いかけるとともに、近代的なブルジョア・イデオロギーは、『世界交通』のなかでこそ生成していることを指摘する。つまり、ブルジョア・イデオロギーについての検討においてこそ、「近代社会の構造との関係で意識の転倒を解明するという課題が提起されることになる」のである。（稲生勝「意識と意識の転倒としてのイデオロギー」岩佐他編『ドイツ・イデオロギーの射程』創風社、1992 年、235～236 頁）

32 細谷昂『マルクス社会理論の研究』東京大学出版会、1979 年、173 頁

33 「道徳、宗教、形而上学、そしてその他のイデオロギーおよびこれらに照応する意識諸形態」（H-31,S-36-38）、「純粋理論、神学、哲学、道徳などの形成へ移行」（H-30.S-60）、「宗教、哲学、道徳などという意識のすべてのさまざまな理論的な産出物と形態を、市民社会から説明し、」（H-50,S-76-78）「イデオローグたちの幻想一般、たとえば、法律家、政治家たち（そのなかには実践的な為政者たちもいる）の諸幻想」（H-73,S-109）、「諸関係は、法律学、政治学のなかで－意識のなかで諸概念になる」（H-152,S-178）。

が、このことが彼らの生活関係を局限的なものとしている。彼らはそのなかで、自立化した社会的諸関係を表象することしかできない。「各人は、自分の仕事を真実なものとみなす」（H-152,S-178）ので、イデオローグたちはそのことに気がつかない。つまり、ドイツ・イデオローグもブルジョア・イデオローグも、精神労働を通して社会的諸関係に組み込まれることによって、自己の物質的な生活関係そのものが把握できず、社会を「理念的なもの」が支配するかのように思い込んでいる。しかし、「この夢想と歪曲は、彼らの実際の社会的地位、彼らの職業、および分業からまったく簡単に説明がつく」（H-73,S-109）のである。このような意味で、「人間たちの頭脳のなかの霧のような形象もまた、彼らの物質的な、経験的に確認しうる、そして物質的諸前提と結びついた生活過程の必然的な昇華物である」（H-31,S-36）と言うことができる。

また史的唯物論は、現実の生活諸過程から出発してその「イデオロギー的な反映（Reflexe）と反響（Echos）」（H-31,S-36）をしめすとも述べられている。「反響」ということの意味は、イデオローグの意識が諸個人の現実的な生活に副次的な影響を与えうるということだろう。しかし、それによってイデオローグが現実的な諸関係を超越したり、変革することができないのは言うまでもない[34]。

そうしたイデオローグの歴史把握は、思想や概念の支配の歴史となることは必然的であろう。

> 「ほとんど全イデオロギーが、この歴史[人間たちの歴史]の歪曲された把握か、それともそれの完全な抽象化のどちらかに還元されるからである。イデオロギー自体は、この歴史の諸側面の一つにすぎない。」（抹消部分 H-23,S-14）

こうした歴史観が「あらゆる歴史の真のかまどであり舞台」（H-38,S-66）としての市民社会や現実的諸関係を捉えられていないことが、マルクスによって痛烈に批判されたわけである。

---

[34] アグネス・ヘラーは次のように述べている。「あらゆる人間は―社会的分業のなかでの彼の立場がどんなものであれ―日常生活をもっている」(ヘラー『個人と共同体』良知力訳、法政大学出版局、1976 年、37 ページ)。つまりイデオローグも「日常生活」（現実的な生活過程とほぼ同義であろう）をもっていて、けっしてそれを超越することはできないのである。

第一部　ヘゲモニー論の再検討

第一章　ラクラウ&ムフのヘゲモニー論とラディカル・デモクラシー

はじめに

マルクス主義の階級闘争論やプロレタリアート独裁論は、反民主主義的なものとしてしばしば批判されてきた。スターリン体制に代表される旧来の社会主義体制を想起すれば、そうした批判が正当であることは言うまでもない。20 世紀末に反民主的な社会主義国家は次々に崩壊したが、そこで注目を集めたのが「ラディカル・デモクラシー（根源的民主主義 radical democracy）」論である。千葉眞は、その様々な系統を分類しつつ（ハーバーマスからギデンズまで含めて）、それらに共通する方向性について次のように述べている。「デモクラシーは、多様な価値観や視点をもった複数の人々が構成していく政治の世界に身をおくものである以上、みずからのドグマ化や絶対化の衝動とは無縁なはずである。それは、つねに『未完のプロジェクト』であり、『途上の』、『破れた』、『試案的な』といった形容詞をともなうはずのものである」[35]。つまり、ラディカル・デモクラシーとは、旧来の社会主義国家の官僚制的体質や大衆社会状況における政治活動の貧困に抗して、あらゆる場面で民主主義を不断に徹底化させようとする試みにほかならない。

エルネスト・ラクラウとシャンタル・ムフが非常に注目されるようになったのも、このラディカル・デモクラシー論においてである。本章では彼らのヘゲモニー概念と結びついたラディカル・デモクラシー論を扱うが、その際に、千葉眞や斎藤純一、ダグラス・ラミスらの議論も適宜参照したい。ただし、主眼はラクラウ&ムフをマルクスそのものと対照させることにある。彼らがポスト・マルクス主義を標榜する以上、彼らの議論とマルクスを慎重につき合わせる作業は不可欠なはずである[36]。

ラクラウとムフは従来のマルクス主義が経済還元主義や本質主義的階級観に陥っていると批判したうえで、労働者階級に限定されない多元的な諸主体による民主主義運動を提唱する。そこでは、新自由主義に対抗するためのヘゲモニー構築、すなわち性・民族・環境などの問題に関わる人々が広範に連帯・同盟（「節合（articulation）」）することが目指されている。articulation はしばしば「分節化」とも訳される。いずれにしても、既存の同盟・敵対関係が再編されて、新しい勢力関係が作り出されるというニュアンスをもってい

---

35 千葉眞「デモクラシーと政治の概念―ラディカル・デモクラシーにむけて―」（『思想』八六七号、岩波書店、1996 年、7 頁

36 大賀哲氏も次のように述べている。「ラクラウ（及びムフ）のポスト・マルクス主義はポスト構造主義、ポスト・モダニズムの一翼として紹介されることが多いが、ポスト・マルクス主義を単なる経済還元主義・階級還元主義への批判的ないし相対化言説として捉えると、それはある種のポスト・モダン的ニヒリズムの亜種でしかなくなってしまう。彼らのプロジェクト全体は、伝統的なマルクス主義の中に沈殿する普遍言説を暴き出し、それを再構成することにある。この点を見落とすと彼らの方向性を不当に矮小化することになってしまう。」大賀哲「エルネスト・ラクラウの政治思想―普遍/個別をめぐる境界の政治学」（『情況』二〇〇六年九・一〇月号、情況出版、2006 年、135 頁

るように思われる。また彼らのヘゲモニー論は、「新しい社会運動」を包含した参加民主主義的スタンスをとるという意味では、近年のネグリ＆ハートによるマルチチュード論や世界社会フォーラムの実践などと接近すると言ってもよいだろう[37]。ラクラウ＆ムフがヘゲモニー的節合というとき、それは支配的ヘゲモニーと対抗ヘゲモニーのせめぎあいを捉えるものになっている。とくにラクラウにとっては、アルゼンチンにおけるペロニズムとサッチャリズムを目の当たりにしたことが大きな意味をもったようである[38]。彼は近年の On Populist Reason で、ポピュリズムを政治戦略として考察することの重要性を強調し、たんなる群集心理として扱うことを戒めているが、それはポピュリズムが支配・対抗ヘゲモニーのいずれにも発展しうるものと考えられているからであろう[39]。

だが、マルクスも、たとえば『フランスにおける階級闘争』、『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』において、ブルジョアジー各派の同盟と、労働者・農民・小ブルジョアジーが構成する対抗ブロックのあり方を主題にしていたのではないか。だとすれば、ラクラウとムフが、新自由主義への対抗ヘゲモニーを模索する際に、それらを参照する価値は非常に高いはずである。彼らは次のように述べている。

> 「左翼は、新自由主義秩序をより人間的な方法で管理することをたんに試みるのではなく、新自由主義秩序にたいする、信頼可能なオルタナティヴを練り上げはじめるべきである。もちろんこのことは、新しい政治的境界線を引くことと対抗者の定義なしでは、ラディカルな政治はありえないと認識することを必要とする。」[40]

筆者は、「新自由主義秩序にたいする」対抗理論を練り上げるためにも、ラクラウ＆ムフとマルクスの対話は有効であると考える。彼らから見ると、マルクスは経済還元主義者であり、プロレタリアートをア・プリオリに革命的階級と措定し、生産力を中立的なもの、自然的なものと捉えている。この種の批判はかつての正統マルクス主義に対しては的確なものであったかもしれない。しかし、マルクス自身にあてはまるかどうかは、全くの別問

---

[37] たとえば、世界社会フォーラムの中心的人物たちは、いかなる生産様式においても、いかなる政治的ガバナンスの構造であっても、それがラディカルな参加民主主義的なプロセスで作動しなければならないと強調する（ウィリアム・フィッシャー、トーマス・ポニア編『もうひとつの世界は可能だ―世界社会フォーラムとグローバル化への民衆のオルタナティヴ―』加藤哲郎監修、日本経済評論社、2003 年、27～28 頁）。それに対して、ムフはネグリ＆ハートの議論を「政治的次元」を欠落させた「コスモポリタン的パースペクティヴのウルトラ左翼版」として批判し、自らの立場と区別している（Chantal Mouffe, *On The Political*, Routledge, 2005. p.107.）。

[38] スチュアート・ホールは The Hard Way of Renewal のなかでサッチャー時代のイギリスにおけるヘゲモニーの分析を行っているが、その際にラクラウとグラムシの議論が参考になったと述べている（Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, Verso, 1988. pp. 10-11.）。ただし、言説の自立性を強調する、ラクラウ＆ムフの『ポスト・マルクス主義の政治』にたいしては、ホールは一定の距離を置き、むしろ初期ラクラウを評価しているように見える。初期ラクラウは、生産様式に起因する階級イデオロギーとそうではない人民・民主主義イデオロギーを区別し、前者の優位性のもとでの両者の節合によってヘゲモニー闘争が展開されるとする（ラクラウ『資本主義・ファシズム・ポピュリズム』柘植書房、1985 年、108～109 頁）。

[39] Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Verso, 2005. pp. 72-73.

[40] E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, second edition, Verso, 2001. p. xvi.

題である。たとえばNorman Gerasも、ラクラウ＆ムフがマルクス主義思想の系譜を矮小化していると批判し、「ラクラウとムフは、まるで民主主義がマルクス主義のたんに外部にあったかのように何度か書くことによって、マルクス主義の全体をそのスターリン主義あるいは権威主義的形態に合成するところまでいっている」と述べている[41]。

以下では、ラクラウ＆ムフのヘゲモニー論とラディカル・デモクラシー論を概観しながら、彼らのマルクス理解・批判の正否について検討していく。

1　ラクラウ＆ムフのラディカル・デモクラシー論

ラクラウ＆ムフの議論について、おもに『ポスト・マルクス主義と政治』に依拠して概観しておこう[42]。彼らは、労働者階級の統一性や同質性は１９世紀末以降もはや失われたものであるとし、そうである以上、労働者階級を革命的な「特権的主体」として、あるいは「普遍的階級」としてア・プリオリに措定することはできないとする。

> 「社会主義という目標と、生産関係における社会的行為者の位置とのあいだには論理的・必然的な関係はないということを、私たちは示しておいた。…社会主義的観点から見ても、労働者の闘争の方向が、一律に進歩的ではないという結論が、そこから出てくる。その方向は、他のあらゆる社会闘争と同様に、特定のヘゲモニー的文脈の内部での節合形態（forms of articulation）に依存している。」（p.86, 139 頁）

すなわち、社会主義的政治実践は、「一連の異なった地点から苦労して構成される『集合的意志（collective will)』しだいなのである」（p.87, 140 頁)。ここで「集合的意志」を構成するのは労働者たちに限られるわけではない。それは多様な民主主義的闘争主体によって構成される。また、その際に諸主体は言説的・政治的空間において、それぞれのアイデンティティを変容させながら節合するのであり、節合の組み合わせやアイデンティティ形成の方向性は多様である。

> 「地域共同体運動、エコロジー闘争、性的少数者運動などの政治的意味は、当初から与えられているわけではない。それは他の闘争や要求とのヘゲモニー的節合（hegemonic articulation）に、決定的に依存している」（ibid., 同上)。

つまり、政治空間とは、各階級の経済的利害を反映する、言わば必然的な「利害の代表（representation of interests)」（p.58, 96 頁）の場としてあるのではない。記号表現の曖昧さ、浮遊性のために、言説上の同盟・敵対関係が偶発的に生み出される流動的な場なのだ。また節合とは単純な階級同盟を意味しているのでもない。言説上の同盟・敵対関係が偶発的に生じるなかで、各主体はアイデンティティを変化させていくのだから、純粋な諸

---

41 Norman Geras, Post-Marxism?, *New Left Review*, No. 163, 1987, p. 82. Geras のラクラウ＆ムフにたいする痛烈な批判は多岐にわたっており、統一性・必然性から多元性・偶発性へという安直な主張を繰り返していること（p. 57）や言説がヘゲモニー的に浸透する条件にかんする言及がないこと（p.74）などが指摘されている。

42 E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, second edition, London, Verso, 2001.（ラクラウ、ムフ『ポスト・マルクス主義と政治』山崎カヲル、石澤武訳、大村書店、2000 年）以下、本文中に同書の引用・参照ページをあげる。

階級主体とその間での同盟関係というものはもはや想定できない[43]。そうしたものを想定する本質主義的発想をラクラウ＆ムフは厳しく批判するのである。

言説上の節合はしばしばねじれた関係を生じさせる。たとえば八〇年代以降の新自由主義的言説においては官僚批判と平等主義批判（伝統的な男性・白人主義の擁護）などが節合し、福祉国家批判が展開され、大衆的支持を獲得したという（pp.269-270,二六八～二六九頁)。それに対抗して、新自由主義・新保守主義に敵対する、多元的な民主主義的闘争を模索するというのが、ラクラウらの戦略的意図なのである。

では、政治活動が高度なヘゲモニー戦略を必要とするものであるとすれば、その際、倫理・規範はどのように扱われるものなのか。ラクラウのヘゲモニー論と倫理・規範との関わりは『偶発性・ヘゲモニー・普遍性』で展開されている。彼は倫理と規範を区別し、前者を偶発的な決断をともなう個別性、後者を社会で積み重ねられてきた実践形式である普遍性ととらえ、前者による後者の書き換えを重視しているようである。

> 「決断する主体は、部分的にしか主体でない。彼はまた、堆積した実践が描きこまれる背景でもあり、この実践こそが選択肢の地平に限界をもうけるかたちで規範的枠組みを作り上げている。しかしこの背景が決断の契機を汚染して残存するとして、決断もまた背景を転倒させることで持続していくといえよう。つまり共同体の規範となる背景の構築（これは政治的な作用であって、けっしてたんなる倫理的作用ではない）は、規範（the normative）による倫理（the ethical）の制限と、倫理による規範の転覆によって起こる。これまたヘゲモニーを語るもう一つの言いかたではないだろうか。」[44]

ここで個別性と普遍性の関係が、倫理的決断と社会的な実践形式との弁証法的な関係であるとすれば（ラクラウは弁証法にたいして否定的だが)、ラクラウは同じ『偶発性・ヘゲモニー・普遍性』で以下のようにも述べている。

> 「普遍（universality）/個別（particularity）の二分法が廃棄されたときにのみヘゲモニーがある。普遍性は、なんらかの個別性に実体化される―そしてそれを覆す―ときにのみ存在するが、逆に個別性は、普遍化効果の場とならない限り政治的にはけっしてならない。」[45]

つまり、政治言説における普遍性とは、ア・プリオリに、あるいは無媒介に成立するのではなく、個別的な利害や主張が節合されることで成立するのである。多様な個別性がどれだけ節合されるかという点に、政治的活動の意義が試される。節合を戦略的に行って、

---

[43] ラクラウはバトラーやジジェクとともに次のように述べている。「新しい社会運動はしばしばアイデンティティの主張に依拠しているが､『アイデンティティ』そのものは完全に構築されることはない。・・・しかしこう言ったからといって、アイデンティティが完全に決定されないことが、現下の社会運動の空洞化につながるというのではなく、それとは逆に、この不完全性こそがヘゲモニーのプロジェクトには不可欠なものであるということだ。」Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality —Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, 2000. pp. 1-2.（『偶発性・ヘゲモニー・普遍性―新しい対抗政治への対話』竹村和子・村山敏勝訳、青土社、2002 年、七～八頁）

[44] Laclau et al. p.83, 一一三～一一四頁

[45] Laclau et al. p.56, 八二頁

言説上の普遍的な地位を（一時的にではあれ）獲得した同盟関係が彼らの言うヘゲモニーなのである。ラクラウはマルクスに批判的な立場をとると自称しつつこのように述べているのだが、筆者にはこの論点においては両者が対立するようには思えない。マルクスはプロレタリアートの革命による、無媒介な人間の直接的解放を想定しているのではない。これについては、第二部以降でさらに展開するが、むしろラクラウの以下のような見解は、彼の意図とは逆に、マルクスのヘゲモニー論的観点を浮き彫りにするためのヒントになるのではないだろうか。すなわち、人間の「普遍的解放は、それがある個別の社会セクターの目的と一時的に一体化することによってのみ達成される―ここにあるのは偶発的な普遍性であり、政治的媒介と代表（表象）関係（relations of representation）を構成的に必要としている」。そして、この視点を深め、「近代政治の全域に一般化したことこそ、グラムシのなしとげたことであり」、それは「『ヘゲモニー』というカテゴリーを中心とする理論的枠組みを精錬すること」であった[46]。

以上のようなラクラウらの議論は、マルクスの土台－上部構造論とどのような関係にあるのだろうか。彼らは一見、それを経済還元主義と同一視して完全に斥け、政治実践の自立性を強調しているようにも見える。だが、彼らが多元的な民主主義的闘争のためのヘゲモニー的節合というとき、節合を可能にする言説から経済的利害関係に関わるものをまったく排除してしまうことはできないだろう。ラクラウらもヘゲモニー的節合の際の反資本主義的な結節点（nodal points）、あるいは等価性（equivalence）を認めているようにも見える。ムフは次のように述べる。

> 「マルクス主義者が唱える資本主義の全面的転覆への要求がなくとも、社会の民主化を目指すラディカルな政治から反資本主義闘争という要素が消去されはしないということ、また、現在のヘゲモニー配置（configuration）の転換がなければ、変化などあり得ないということは確実に認められる。」[47]

ラクラウも反資本主義的立場を明確に支持するが、反資本ということがヘゲモニー的節合においていかに機能するかについては、はっきり述べていない。

> 「剰余価値が労働者から搾り取られるのは事実でも、労働者がそれに抵抗するはずであるという論理にはならない。敵対性が存在するなら、その源泉は資本主義の生産関係のなかではなく、労働者のなかにあって生産関係の外部にあるなにか、生産関係によって脅かされているもののなかにある。」[48]

ここで敵対性とは、生産関係の内側に存在するのではなく、生産関係の外側の生活環境で労働者のアイデンティティがいかに構成されるかによるものだという。しかし、そうした観点が、もし生産関係内部の搾取関係が自覚的・批判的に捉えられるか否かを問題にしているのであれば、有意義なものであるように思える。

反資本を含意する言説が節合の際の結節点としていかに機能するのか。彼らは、性的少数者（たとえば同性愛者、性同一性障害者）などのアイデンティティ問題において限界を

---

[46] Laclau et al. p.51, 七七頁

[47] Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, 2000. pp. 113-4.（ムフ『民主主義の逆説』葛西弘隆訳、以文社、二〇〇六年、一七〇頁

[48] Laclau et al. p. 202, 二七〇頁

感じているのだろう。したがって、「階級闘争はアイデンティティの政治の一種であり、ただしいまわれわれが暮らす世界ではますます重要さが薄れている種類である」と述べるにとどめるのである[49]。しかし、彼らが新自由主義に対抗するヘゲモニーの構築を目指すというとき、実質的には、やはり反資本ということが結節点になっているのではないだろうか。もちろん、その際に具体的な言説やアイデンティティの形態はさまざまに考えられるであろう。だが、それらの多くも経済的な生活基盤をめぐる問題（雇用、社会保険などの問題とその財源に関する問題等）と絡み合っている。実際にムフも労働時間の削減やベーシック・インカムの配分などを「新しい左翼のプロジェクト」として提示している[50]。

19 世紀末以降の大衆化した資本主義社会において、労働者階級の統一性が損なわれ分裂が進んだというのは事実である。そうした条件下で、反資本として諸勢力が節合する可能性を模索するには、ラクラウらの言うように、ヘゲモニー概念がおそらく鍵を握るだろう。だが、彼らのヘゲモニー論と少なくともマルクスの土台－上部構造論は矛盾しない。なぜなら、マルクスにおいて「土台（Basis)」とは、歴史形成にとっての前提・制約条件なのであって、政治実践を一義的に決定するようなものではないからである。彼は各主体のアイデンティティの変容について詳説しているわけではないし、偶発的な言説的節合ということをメインテーマにしているわけでもない。だが、これから見ていくように、マルクスはさまざまな作品において、硬直した経済還元主義的発想の枠を大きく超えた問題を扱っている。換言すれば、マルクスの社会意識論的・イデオロギー論的議論のなかには、ラクラウらのヘゲモニー論あるいはラディカル・デモクラシー論につながりうる素材が多々見られるのである。

このような見方に対しては、次のような反論も考えられる。『ポスト・マルクス主義と政治』で、ラクラウらは「言説というカテゴリー」に「中心性」を付与し、「類義性（synonymy)・換喩性（metonymy)・メタファーは、…社会的なものが構成される一次的な領野そのものの一部なのである」（p.110, 一七七頁）と考えているのだから、彼らは明らかに「土台」概念を否定するだろう、と。だが、そこでラクラウらが実質的に問題にしているのは、「言説場の構造化のされ方（the structuring of a discursive field)」であり、また「単なる観念システムではなく、制度・儀礼等に一体化されているがゆえに持つ、[イデオロギーの]物質的性格」なのではあるまいか（pp.108-9, 一七四～一七五頁)。そうであるとすれば、彼らの議論は土台－上部構造論を否定するというより、補完するものであると言ってもよいだろう。あるいは、それは土台－上部構造論を経済還元主義から救い出す試みの一つとして理解してもよいのではないだろうか。彼らがポスト・マルクス主義を標榜しつつマルクス主義の伝統をふまえていると言うとき（p.4, 一〇頁)、そこで肯定的にイメージされているのは明らかにグラムシである。だが、ここでむしろ主張したいのは、彼らの議論をマルクスと対照させることの積極的意義なのである。

2　「位置移動」をめぐって

---

[49] Laclau et al. p. 200, 二七一頁

[50] Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, 2000. pp. 125-7（ムフ『民主主義の逆説』葛西弘隆訳、以文社、一八九～一九一頁）

ラクラウが経済還元主義や本質主義的階級観を批判する際に、「位置移動（dislocation）」という重要な概念がある。彼は New Reflections on The Revolution of Our Time において「位置移動」について詳細に論じているので、以下それについて見ておこう[51]。彼のなかで「位置移動」とは各種のズレを意味しており、たとえばアイデンティティ形成におけるズレ（アイデンティティの非十全性）や代表制における代表する者と代表される者の間のズレなどがあげられている。マルクス主義的な観点にそくしていえば、ラクラウはトロツキーをふまえつつ指摘しているが、土台と上部構造の発展レベルのズレ、ロシアにおける民主主義革命とそれを担う主体のズレ、また民主主義と社会主義の段階的関係性から節合的関係性へのズレというものが考えられる（p.47）。総じて言えば、歴史発展が『経済学批判』「序言」の定式に表されたようなプロセスからはずれた独自の展開を見せている場合と言っていいだろう。ラクラウは唯物史観を「段階主義（stagism）」と呼んで執拗に批判している。

グラムシとは異なり、経済的土台にかぎらず、制度的なものも含めてラクラウは「構造」と呼んでいるように見えるが、この構造による決定性にもさまざまなズレが生じている。ラクラウにとって、偶発的・不確定的なものは、構造による必然的な決定に吸収されてしまうものではない。いわゆるヘーゲル・マルクス主義は、それを例外的・副次的なものとして「より高次の合理性」（理性の狡知や歴史法則）に再吸収させてしまったとされる（p.96）。だが、「位置移動された構造とは、開かれた構造なのであり、そこでは危機が極めてさまざまな方向において解決されうるのである」（p.50）。つまり、位置移動によって、構造そのものの性質も変化が生じてくる。ラクラウにおいては、このズレを言わば縫合するのが、ヘゲモニー的節合なのであり、それは政治領域の拡大・自律性を意味している。ズレが生じ、性質が変化した構造においては、人々の関与の仕方も変わってくるのである。「それゆえ位置移動された構造は、その強制的な力から解放された人々や、結果的に構造の外側にいる人々にとって、多元的で不確定的な再節合（rearticulation）の可能性をひらく」（pp.42-43）。ここで「構造の外側にいる人々」とは、たとえば資本 - 賃労働関係の外側にいる人々なのであろう。別の箇所では「資本主義はつねに構成的外部（constitutive outside）をもった」（p.56）とも述べられている。「そしてこの位置移動の可能性こそが、位置移動以前の構造を形成する節合的なアンサンブルがたんなる可能性であるという性質を顕わにするのである」（p.43）。つまり、構造も当初は一つの可能性の実現にすぎないものであったが、それが固定化されることで他の可能性は見えにくいものとなる。だが、位置移動によってまた新たな節合の可能性が開かれる。あるいは「構造の位置移動にたいする反応は、さまざまな敵対的な力による節合という特定の結節点の周囲における、構造の再形成になるだろう」（p.40.）。偶発的な節合によって一時的に固定化されていた構造が、位置移動による再節合によって新たに作りかえられるのである。

「位置移動の効果」はアイデンティティ形成にも及ぶ。それは従来のアイデンティティ

[51] Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, 1990.　以下、本文中に同書のページ数を示す。

を脅かしもするが、新たなアイデンティティが構築される基盤ともなる（p.39.）。アイデンティティは構造によって完全に決定されるのではない。あるいは、「アイデンティティ化（identification）が十全なアイデンティティに到達することは決してない」（p.60）。ラクラウは同書でさかんにアイデンティティが生産関係の内側と外側の関係によって形成されると指摘している。これはアイデンティティが生産関係によってのみ形成されるのではなく、それと他の文化的・社会的要因などとの関わりによって形成されるということであれば、十分認められるだろう。ラクラウによれば、マルクス主義の伝統の中で、位置移動によるアイデンティティの変化を本質主義的階級観から免れたかたちで捉えることができたのは、グラムシの「集合的意志」の概念である（p.51）。

ラクラウは「伝統的マルクス主義」もこの「位置移動」について言及していることを認める。とりわけそれは「永続革命（permanent revolution）」や「不均等で結合された発展（uneven and combined development）」に関する議論のなかに見られたとされる（p.45）[52]。ただし、それらはラクラウの「位置移動」についての捉え方とは大きく異なるという。「主要な違いは、伝統的マルクス主義にとっては位置移動が客観的な意味をもっており、方向性があらかじめ決定されたプロセスの一部分なのであるということだ。それゆえ変化の主体はそのプロセスに内部的であり、またそれによって決定されている。主体は完全に構造に吸収される」（p.41）。すなわち、マルクス主義は唯物史観における一定のズレに言及するけれども、それは例外的・表面的な状況であり、歴史的法則性によって回収されてしまう。偶発性はあくまで歴史必然性にたいして従属的である。歴史的主体も本質主義的に決定される。それに対して、ラクラウの立場では「したがって、主体は、構造の一契機であるどころか、構造をそのようなもの―すなわち自己充足的な客観として構築することの不可能性の結果なのである」（p.41.）。つまり、「伝統的マルクス主義にとっては、資本主義社会の乗り越えの可能性は社会構造の単純化と社会変革の特権的エージェント[プロレタリアート]の出現に依存していたが、一方われわれ[ラクラウら]にとっては、社会の民主主義的変転の可能性は変革の新しい主体の増加に依存するのである」（p.41）。ここでは、変革主体として一枚岩の労働者階級が想定されるのではなく、位置移動にともなって構造的に決定不可能な諸主体が現れる。つまり、「新しい社会運動」を担う、さまざまなカテゴリーの主体が視野に入れられるのである。だが、このような必然史観や本質主義的階級観という点での批判も、やはり正統マルクス主義に対してのみ有効であると言えよう。

ラクラウのマルクス自身にたいする評価ははっきりしないが、若干ニュアンスが異なる。

---

52 トロツキーは次のように述べている。「歴史の法則性は公式主義者の図式主義とは縁もゆかりもない。歴史過程のもっとも普遍的な法則である不均等性は、立ち後れた国々の運命にもっとも強く複雑な形であらわれる。外的必然性の鞭のもとで、立ち後れは飛躍を強いられる。不均等性という普遍的な法則から別の法則が生まれる。それは相異なる発展段階の接合、別々の段階の結合、時代遅れの形態ともっとも近代的な形態とのアマルガムという意味で、ほかにより適切な名称がないため、結合発展の法則と名づけていい。この法則―もちろんその物的内容を全体としてとりあげた場合のことだが―をぬきにしては、ロシアの歴史は理解できない」（トロツキー『ロシア革命史（１）』藤井一行訳、岩波文庫、2000 年、五五頁）。ラクラウもこの箇所の大部分を引用している（p.48）。しかし、彼はトロツキーが段階主義的歴史観・本質主義的階級観の呪縛から脱しきれていないと考えている（pp.49-50）。

ラクラウ＆ムフは別の論考で、マルクスが「伝統的な社会的諸関係の位置移動と前進的な解消」を通して資本主義が拡張していることを「正しく観察した」とする。そうした「位置移動の効果」は、「商品化」や「不均等で結合された発展と結びついた現象の配置」において明白であるという[53]。しかし、そこからの具体的な展開はなく、マルクスの「位置移動」論が十分に掘り下げられ、評価されているとは言えない。マルクスは、たとえば「ヘーゲル法哲学批判序説」で 1840 年代前半のドイツにおける重大な「位置移動」を指摘していた。すなわち、当時のドイツは政治的にも経済的にも、イギリスとフランスに比べて決定的に遅れていた。だが、ドイツにおいて哲学だけは近代的な問題に到達していた。ここに大きなズレが生じているのは明らかである。

> 「われわれは現代の歴史的な同時代人ではなくて、その哲学的な同時代人である。・・・先進諸国民のもとでは近代的国家状態との実践的な対決であるものが、そうした国家状態そのものがまだ一度も存在したことのないドイツでは、まずそのような国家状態の哲学的反映との批判的な対決となる」（MEGA I -2, S.175, 岩波文庫八一頁）。

後発国ドイツの遅れについては、ラクラウも次のように述べている。「ドイツにおける資本主義の遅れた発展（それはトロツキーが「遅れたものの特権」と呼んだことにあたるだろう）はプロレタリアートに政治的な強さを与える。それはドイツ資本主義のレベルとは何の関係ももたない。注目されるのは、ここでは構造的法則のあるコンセプトを他のものと取り替えるというわけではないということだ。反対に、革命的政治の可能性を創出するのは構造的法則の位置移動なのである」（p.46）。このコメントは「ヘーゲル法哲学批判序説」に向けられたものではないが、彼は同書についてもおそらく同様に指摘するだろう。ここでラクラウが批判しているのは、「位置移動」が「構造的法則」に従属させられた形態でのみ扱われているということである。すなわち、アイデンティティの変容や歴史的な偶発性は度外視されるか、経済的なものに結局還元されてしまうという批判である。

しかし、マルクスが同書で「現代の歴史的な同時代人」としてのドイツ哲学に求めていたのは、大衆の政治的意識と接触することであった。たとえば、「理論はつねに、それが一国民の欲求の実現である限りにおいてのみ、その国民のなかで実現される」（MEGA I -2, S.178, 同八七頁）としながら主張しているのは、後発国ドイツにおいて哲学者とプロレタリアートが節合することの必要性であろう。それは「構造的法則」に制約されつつも、それを能動的に変革しようとするヘゲモニー実践の一契機にほかならない。このことが「ヘーゲル法哲学批判序説」における重要なモチーフと見るのが筆者の立場であるが、この問題については、第二部第三章で詳論する。

3　「境界線」をはさんだ敵対性とアイデンティティ形成

ラディカル・デモクラシーの議論を整理するにあたって一つのポイントは「敵対性」を前提とするかどうかにある。千葉眞は、民主主義を「未完のプロジェクト」としながら、「シティズンシップ」や「コンパシオン（憐愍）」をベースにした合意形成、あるいは友愛に

[53] E. Laclau and C. Mouffe, Post-Marxism without Apologies, *New Left Review*, No. 166, 1987. p. 104.

基づいた連帯のプロセスとして捉える面が強い[54]。それに対して、ラクラウとムフは「敵対性」が人間社会から消滅することは決してなく、そこにこそ政治的実践の存在意義があるとする。ムフの言う「闘争的多元主義（agonistic pluralism)」とは、「敵対性」を暴力的次元から救い出し、政治共同体における「対抗者（adversary)」どうしが民主的な「ゲームのルール」の範囲内で競合しあうことを言う。このとき、それぞれが提示する自由や平等についての諸概念が競合するが、それらは完全に和解することはない。その意味で「敵対性」は決して消失しない。だが、そうした多元性を保持した緊張関係こそが「現代民主政治の存在の条件そのもの」なのである[55]。

少なくとも、新自由主義が席巻し貧富の格差が極限にまで拡大しているという近年の状況をふまえれば、それは「コンパシオ」による合意形成からは程遠いと考えざるをえない。デヴィッド・ハーヴェイが言うように、格差の拡大を生み出しているのは富者による貧者からの新たな収奪なのである[56]。また、テロリズムがこれ以上肥大することを防ぐためにも、新自由主義にたいする対抗言説の構築が急務であると考えられる。ラクラウとムフの狙いもまさにそこにある。

ムフはカール・シュミットやデリダを批判的に摂取しながら、政治空間において集合的アイデンティティが構築される際には必ず「構成的外部（constitutive outside)」、言わば共通の敵が自らと区別されるとする。そうした敵が見出されるからこそ、「われわれ」としてのアイデンティティが形成されるのであり、この関係性に権力関係も内在している。したがって、政治的なものについて論じるには、集合的アイデンティティを捉える視座が不可欠であるとされる[57]。そこでは、敵である「彼ら」と友である「われわれ」の間の「境界線」が問題になっている。例えば「第三の道」のように、左翼と右翼の対立を超えるという言説が今日目立っているが、ムフから見ればそれは有害なものでしかない。

> 「このことが意味するのは、現況のように左翼と右翼とのあいだの政治的フロンティアが不鮮明な事態は、個々の明確に区別された政治的アイデンティティの構成を妨げるという意味で、民主政治にとって有害だということである。こうした事態はさらに、政党への不満を助長し、政治過程への参加を妨げてしまう。[その間隙をぬって]宗教や民族主義やエスニシティーを基軸とした、自己のアイデンティティ化をめぐる種々の方式の集合的アイデンティティが、幅を利かせることになる。」[58]

ただし、ラクラウ＆ムフによれば、「境界線」をはさんだ「敵対性」はあくまで偶発的に生じるものであり、それは言説の曖昧さや浮遊性が原因とされる。政治言説が、厳密な定義や固定した意味内容に基づくものではなく、しばしば多義的で空虚であるために、予想

---

[54] 千葉眞『ラディカル・デモクラシーの地平―自由・差異・共通善―』新評論、一九九五年

[55] Chantal Mouffe, *The Return of The Political*, Verso, 1993. p. 4. （ムフ『政治的なるものの再興』千葉眞他訳、日本経済評論社、1998 年、八頁）

[56] デヴィッド・ハーヴェイ『新自由主義』渡辺治監訳、作品社、二〇〇七年、二二二頁

[57] Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, 2000. pp. 12-13（ムフ『民主主義の逆説』葛西弘隆訳、以文社、二〇〇六年、二〇～二一頁）

[58] Chantal Mouffe, *The Return of The Political*, Verso, 1993. p. 5（ムフ『政治的なるものの再興』千葉眞他訳、日本経済評論社、一九九八年、九頁）

外の同盟関係や敵対関係が生じるからである。その際には各種のレトリックが重要な役割を果たし、言説上の結節点（nodal points）、あるいは等価性の連鎖（equivalential chain）が生じている。つまり、「境界線」や「敵対性」はきわめて流動的なものであり、階級利害の反映として一義的に決定されるようなものではない[59]。

こうした流動的な「敵対性」やアイデンティティの問題が、本質主義批判としてのマルクス主義批判にかかわってくる。そもそも彼らがヘゲモニー概念の意義を強調するのは、現代社会においてプロレタリアートが分裂・多様化し、もはや同質的な労働者階級を想定できないという彼らの見解にもとづくものであった。そのうえで、ムフは次のように述べる。

> 「あらゆるアイデンティティは、性的アイデンティティを含めて、アイデンティティ化（identification）の形態なのであり、必然的に不確実で不安定なものなのである。ここでは『本質』（essence）に到達するいかなる可能性も存在しない。」[60]

つまり、アイデンティティ形成は個人的なものでも、集合的なものでも、つねに不完全であり、決定不可能な面をもつ。また、各個人はさまざまな言説的文脈のなかで複数の「主体位置」をもっており、それらが偶発的に交差することによって、一時的に複合的なアイデンティティが「縫い合わされる（sutured）」。こうした社会的行為者を想定することで、今日の自由民主主義システムに不可欠な「多元主義を適切に定式化することができる」[61]。

だとすれば、政治理論はそうした不確実で複合的なアイデンティティをもつ諸主体を前提にしたものでなければならない。たとえば、斎藤純一は、「誰もが複数の価値やアイデンティティを生きていること」から、人間が内的に複数の自己をもつことを強調し、それら内的な複数の自己の間での絶え間ない対話こそが、多様な「政治的存在者」どうしの対話を成立させる根拠となるとしている[62]。それに対して、マルクスはラクラウ＆ムフが言うように階級アイデンティティの一元的で固定的な捉え方というものに縛られてしまっているのだろうか。

筆者の見方では、マルクスにとっても、階級主体のアイデンティティとは「アイデンティティ化の形態」であって「不確実で不安定なもの」である。彼は、主観的な自己像と客観的な生活諸条件が矛盾・対立するということをしばしば指摘する。その際には、具体的な個人のレベルではさまざまなヴァリエーションのアイデンティティ危機が想定されうる。たとえば『ブリュメール一八日』には次のようにある。

---

59 杉田敦は、ラクラウがこのように境界線を非固定的なものとして捉えていることに一定の評価を与えている。ただし、氏は「構成的外部」を言説空間から排除された「システムの外部」として解釈しているようにみえる。だが、敵対者として想定される「構成的外部」とは、あくまで政治言説上のライバルなのではないか（杉田敦『境界線の政治学』岩波書店、二〇〇五年、一〇四頁）　。

60 Chantal Mouffe, Democratic Politics Today, Mouffe ed. *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenschip, Community*, Verso, 1992. p. 10（ムフ「民主政治の現在」岡崎晴輝訳『思想』八六七号、岩波書店、一九九六年、六九頁）

61 Chantal Mouffe, Democratic Politics Today, Mouffe ed. *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenschip, Community*, Verso, 1992. p. 10（ムフ「民主政治の現在」岡崎晴輝訳『思想』八六七号、岩波書店、一九九六年、六九～七〇頁）

62　斎藤純一「民主主義と複数性」『思想』八六七号、岩波書店、一九九六年、八二頁

「そして、私生活においては、ある人間が自分について考えたり言ったりすることと、彼が現実にどういう人間で何をするかということとは、区別されるのと同じように、歴史的闘争においてはそれ以上に、諸党派の決り文句や思い込みと、彼らの現実の組織や現実の利害とは区別されなければならないし、彼らの想像と彼らの現実とは区別されなければならない。」[63]

ここでマルクスが強調しているのは、各主体が社会的・歴史的制約を受けつつも、主観的にはそれと無関係であるかのように、さまざまな想像をめぐらすということである。この矛盾のなかでアイデンティティは形成されるのであって、そこには深刻な分裂や危機が孕まれている可能性がある。したがって、マルクスの意図は、資本主義社会によってある程度刻印づけられる、各主体の社会的性格を描き出すことであって、固定した単一の階級アイデンティティの存在を指摘することではない。

では、プロレタリアートのアイデンティティの構成要素として革命的性格を想定することについては、どう考えればよいだろうか。

ムフは「ポストモダン政治」とラディカル・デモクラシーの立場の違いについて、次のように述べている。

「そうした『ポストモダン政治』は、異質性、分散性、共約不可能性を強調し、あらゆる差異に価値を認めるものとしての多元主義が全面的なものでなければならないとする。しかし、そうした極端な形態の多元主義、あらゆる利害、意見、差異を正当化する多元主義は、政治体制の枠組みを提供することはできない。」[64]

つまり、ムフはラディカル・デモクラシー的な「政治体制の枠組み」を新たに構築するにあたって、「極端な形態の多元主義」を避ける。各主体のアイデンティティが複合的であり「不確実で不安定なもの」であるとしても、それを無限に拡散させるのではなく一定程度の固定化が可能な性質のものとして考えなければ、「政治体制」のオルタナティヴを構想することはできない、ということだろう。だとすれば、マルクスが、プロレタリアート的階級アイデンティティを提示することも一定程度は正当化されるだろう。

しかし、ラクラウ＆ムフからすれば、マルクスの本質主義的発想の根幹をなすのは、革命主体として、普遍的階級としてプロレタリアートをア・プリオリに措定していた点にある。かりに彼の時代にはそれが可能であったとしても、労働者が多様化し分裂した今日的状況においては成立しえないというわけである。こうした反論に対しては、とりあえず次のことを確認しておこう。詳しくは第八章で扱うが、たとえば『フランスのおける階級闘争』や『ブリュメール一八日』においてはプロレタリアートを中心とするヘゲモニー形成の可能性を探っていたのであり、プロレタリアートが無条件に革命主体になるとされているわけではなかった。彼がそれらの著作で扱ったのは、純粋な産業プロレタリアートが少数派にとどまる農業社会における革命過程であった。ラクラウによれば、資本主義経済の

---

63 Karl Marx, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, MEGA1-11, S. 122（『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』植村邦彦訳、太田出版、1996 年、五八頁）

64 Chantal Mouffe, Democratic Politics Today, Mouffe ed. *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenschip, Community*, Verso, 1992. p. 13（ムフ「民主政治の現在」岡崎晴輝訳『思想』八六七号、岩波書店、一九九六年、七二頁）

「不均等で結合された発展」が、民主主義革命と革命主体のズレ（「位置移動」）を生じさせる[65]。そのズレを縫合し、諸主体を節合したものがヘゲモニーなのだが、19 世紀半ばのフランスもイギリスと比較すれば、「不均等で結合された発展」の渦中にあった。マルクスは、労働者とルンペン・プロレタリアート、小ブルジョアジーと大ブルジョアジー各派、革新的・保守的分割地農民というようにそれぞれの階級内あるいは階級間で流動性をもった布置連関を捉えていた[66]。蜂起した労働者と買収されたルンペン・プロレタリアートの敵対関係、産業ブルジョアジーのボナパルト支持への転換なども、この「位置移動」と関わってくる。

では、マルクスにとってヘゲモニー形成とはあくまで産業化の遅れた国に特有の問題であって、先進産業国に関してはやはり無条件にプロレタリアート＝革命主体とされているのだろうか。その疑問に関しては次のように考える。マルクスにおける、資本主義社会の階級闘争ならびにプロレタリアートの概念は一種の「理念型」であり、それに対して本質主義批判を展開することは、あまり有効ではないだろう。彼は膨大な時論的論考のなかで具体的な社会・歴史状況を扱いつつ、「理念型」を概念的に練り上げっていったのである[67]。

4　代表制の意義

議会制・代表制という制度的枠組みをラディカル・デモクラシーはいかに扱うのだろうか。参加民主主義的アプローチからすれば、しばしば間接民主主義的な制度は批判される。だが、ラクラウ＆ムフは議会制・代表制の存在意義を否定しない。ラクラウは、「代表（representation）がなければヘゲモニーもない」とし、ヘゲモニー形成における「代表」の能動的役割を指摘しながら次のように述べる。「個別のセクター（a particular sector）が共同体の普遍的な目的を具体化するなら、代表は本質的にヘゲモニー連関に内在している」[68]。つまり、ラクラウからすれば、ヘゲモニーが構築されるには、言説上の代表者たちの存在とその間での節合が不可欠である。また代表する者から代表される者への言説的

---

[65] Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, 1990. pp. 45-47

[66] とくに彼の分割地農民の扱い方が示唆的であろう。『ブリュメール』第七章で、ナポレオン幻想にしがみついている保守的農民と反政府蜂起の主体となった革新的農民の対立が描かれている。もちろん、両者の間には様々なレベルの農民が存在したはずであり、マルクスはそれを承知のうえで農村における社会意識の布置連関を巧みに叙述したのである。

[67] 「こうした理念型が獲得されるのは、ひとつの、あるいは二、三の観点を一面的に高め、その観点に適合する、･･･分散して存在している夥しい個々の現象を、それ自体として統一されたひとつの思想像に結合することによってである。」マックス・ヴェーバー『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』富永祐治他訳、岩波文庫、一九九八年、一一三頁。渡辺雅男が、マルクスの階級概念において「科学方法論上の一定の役割[現象の背後に本質を探る観念の活動]が期待されている」とするのも、同じ意味であると思われる。渡辺雅男『階級！―社会認識の概念装置』彩流社、二〇〇四年、二一四頁

[68] Ernesto Laclau, Judith Butler, Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, 2000. p. 211（ラクラウ、バトラー、ジジェク『偶発性・ヘゲモニー・普遍性―新しい対抗政治への対話』竹村和子・村山敏勝訳、青土社、二〇〇二年、二八一頁）

な働きかけも必要である。普遍的な言説は特殊な言説の節合の結果、はじめて成立するのである。また、ラクラウは他の著作でも、「代表者は単に市民社会レベルの既成の利害を受動的に反映する鏡にとどまっているわけにはいかない」と述べているように、彼は代表関係のなかに「多様な動きの間の決定不可能性」を見出そうとすることで政治領域の自律性を強調するところがある[69]。

それに対してマルクス主義の伝統では、議会制そのものがしばしばブルジョア民主主義と同一視されてきたのではないだろうか。そして、それに代わるプロレタリアート独裁ということが過渡的段階において不可欠だとされた。例えばレーニンは『国家と革命』において、プロレタリア革命による常備軍と官僚機構の廃止を唱え、ブルジョア民主主義から社会主義的民主主義への飛躍を目指すとしながら、共産主義社会においては民主主義ものりこえられるとした。それは社会主義的な平等原理にもとづく民主主義ののりこえということを意味したが、誤解を生む表現であったし、レーニン自身も同書においては民主主義を矮小化する側面があったように思える。

> 「民主主義は、資本家にたいする労働者階級の解放闘争のうえで巨大な意義をもっている。しかし、民主主義は、こえてはならない限界ではけっしてなく、封建制度から資本主義にいたり、資本主義から共産主義にいたる途上の一段階にすぎない。民主主義は平等を意味する。平等のためのプロレタリアートの闘争と平等のスローガンとがどんなに大きな意義をもっているかは、平等を階級の揚棄という意味にただしく解するならば、明白である。しかし、民主主義は形式的な平等を意味するにすぎない。」[70]

プロレタリアート独裁論は、たとえば千葉眞が述べるように、「民衆の参加と自治を阻害してしまうであろう」ものとして、各種の政治学者から批判された[71]。また、斎藤純一は社会主義が経済的・社会的平等を訴えることで民主主義思想の発展に寄与したことを認めながらも、マルクスのプランでは社会主義社会の成立と「国家の廃止」によって、人間活動としての政治が終焉し、管理行政だけが残ることになると批判する[72]。だが、マルクス自身がプロレタリアート独裁や「国家の廃止」をどのように捉えていたのかということについては慎重に判断する必要がある。

まず、マルクスの言う「国家の廃止」とは、ブルジョア国家の暴力装置や官僚機構を解体させつつブルジョア･デモクラシー的な制度を社会主義的に変革するということである。とりわけ、『フランスの内乱』においては、パリ・コミューンが常備軍と従来の官吏制度を破壊し、おおむね以下のようなシステムを作っていた（作ろうとしていた）ことを高く評価している。コミューン（Commune）は普通選挙で選出された市会議員（municipal councillors）によって構成されており、彼らは選挙人にたいして責任を負い、即座に解任可能である。コミューンは「議会ふうの機関ではなくて、同時に執行し立法する行動的機

---

69 ラクラウ「脱構築・プラグマティズム・ヘゲモニー」（シャンタル・ムフ編『脱構築とプラグマティズム―来るべき民主主義』青木隆嘉訳、法政大学出版局、2002 年、九六頁）
70 レーニン『国家と革命』宇高基輔訳、岩波文庫、一九五七年、一三八～一三九頁
71 千葉眞「デモクラシーと政治の概念―ラディカル・デモクラシーにむけて―」（『思想』八六七号、岩波書店、一九九六年、一二頁
72 斎藤純一「民主主義と複数性」（『思想』八六七号、岩波書店、一九九六年、七六頁

関」である。つまり政府に対して無力さを露呈するような旧来型の議会ではない。警察や行政のあらゆる部門の役人もその政治的属性をはぎとられ､「いつでも解任できるコミューンの道具（revocable agent of the Commune)」に変えられた。コミューンの議員をはじめとする公務は労働者なみの賃金でなされる。コミューンが構想していた全国的組織の見取図においても､農村コミューンからパリの全国代表機関に代表を送ることになっており、「代議員（delegate）はすべて、いつでも解任することができ、またその選挙人の命令的委任（正式指令 formal instructions）に拘束されることになっていた」。ここでは、「代表する者（Repräsentant, Vertreter)」と区別された用語として「代議員（delegate)」が使われていることに注意しよう[73]。

パリ・コミューンが、民主的諸制度を社会主義的に変革した形態として理解できるとすれば、それはとうぜん階級支配の廃止という経済の民主化をも含むものである。また、旧来型の常備軍や官僚制度を廃止した後も、コミューンは議会制や普通選挙制を新たな形態のもとで保持している。ウッドが社会主義デモクラシーに継承されるリベラル・デモクラシーの遺産を認めつつ、両者のあいだの決定的な断絶として、階級支配の廃止を強調することは正しい[74]。あるいは、アルチュセール的に言えば、コミューン議会は階級闘争の外部的な一つの場として、経済的支配関係を根底から変革するために機能しつづけなければならない[75]。そこでは、高度な言説的戦略が求められ、それに失敗すれば、反革命的な動きが強まりかねないのである。

5　経済の民主化

では、ラディカル・デモクラシー論は経済的領域における民主主義をいかに捉えるのだろうか。ラクラウとムフは経済還元主義を批判しつつ、「政治的なるものの再興」（ムフ）を説く。すなわち、経済的利害関係の反映にはとどまらない、自律的な政治活動によって、言説的なヘゲモニー・ブロックを形成することを強調する。だが、偶発的な言説的節合の可能性は認められるとしても、それと資本主義経済内部の根源的な利害対立を切り離すことは危険であろう。エレン・メイクシンス・ウッドがラクラウ＆ムフを執拗に批判するのもこの点においてである[76]。

---

[73] Karl Marx, The Civil War in France: Adress of the General Council of the International Working Men's Association, MEGA I -22, S. 139-140（マルクス『フランスにおける内乱―国際労働者協会総評議会の呼びかけ』村田陽一訳、大月版全集第 17 巻、三一五～三一六頁

[74] Ellen Meiksins Wood, *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism,* revised edition, Verso, 1998.

[75] アルチュセールは『再生産について』で、「国家装置」と「国家のイデオロギー諸装置」を区別し、前者は物理的暴力をともなう警察や軍隊組織など、後者は学校や教会、政党、労働組合、メディア組織などであるとした。そして、議会制には、「労働者階級の政党」が「客観的に革命的な政治を導入することができ、導入しなければならない」とされる。こうしたアルチュセールの議論は、階級闘争の外部でありながら、それが闘われる場として議会をとらえていた（ルイ・アルチュセール『再生産について―イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』西川長夫他訳、平凡社、二〇〇五年、一六八頁

[76] Ellen Meiksins Wood, *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism,* revised

参加民主主義的スタンスから経済的領域における民主化の必要性を指摘する議論としては、たとえば、ダグラス・ラミスのラディカル・デモクラシー論がある。彼は、資本主義経済はかぎられたエリート層以外の意向を無視していると批判する。官僚主導の「計画経済」も同じ理由で批判される。さらに彼は「新しい機械は労働を再編するとともに労働者の抵抗力を奪うという意図に沿ってつくられた」と述べ、マルクスが「機械とどう向き合った」かは必ずしも明確ではないとする。機械の政治性という点についてここで議論できないが、ラミスの意図は、あらゆる人間活動において「民主状態」を活性化させること（それを永続化させることの困難を自覚しつつ）である[77]。マルクスの言う「社会革命」は、経済的領域の民主化を中核とする、社会の根本的・全面的変革であり、狭義の「政治革命」とは区別されるものだが、そうしたラミスの方向性と重なるものとして理解することができる。また、経済の民主化とは、私的所有概念や個人主義的能力概念の刷新なども含意するものであるはずである。なぜなら、経済活動における共同性が、所有や分配をめぐる議論に反映されなければならないからであり、また資本主義経済における経済的自由主義がこの共同性を隠蔽してしまうからである。

そもそも、マルクス自身は、ラクラウらが言う経済還元主義にほんとうに陥っているのだろうか。彼の「土台」概念はあくまで歴史形成における現実的な前提・制約条件にすぎない。実際に、彼は随所で、土台と上部構造のさまざまなズレを問題にしている。たとえば『ブリュメール一八日』が上部構造の「相対的自律性」を扱っているとしばしば指摘されるのも、そのためである[78]。あるいは、ラクラウらが実質的に問題にしているのは、あらゆる物質的実践の内部でその意味づけをおこなう「言語ゲーム」の次元であると考えられないだろうか[79]。筆者は、ラクラウらの議論を、土台 - 上部構造論を補完するものとして批判的かつ積極的に摂取すべきだと考える。

詳しくは第二部以降で扱うが、『ド・イデ』や『ブリュメール一八日』では、イデオローグとブルジョアジーの意識のズレが論じられており、とくに後者には、ブルジョア・ブロック内での言説的節合の失敗が見て取れるのである。簡単に言えば、一定の政治分派とその経済的母集団が分裂することをマルクスが扱っているという点で、安直な経済還元主義のレベルを大きく踏み越えており、それを言説的節合というラクラウらの観点で補完することによって「相対的自律性」がより具体的に説明されるということは強調しておくべきだろう。他方、経済決定論を批判する際に、政治は経済から切り離された全く偶発的な事象であると考えるとすれば、それはウッドが言うように「誤った二元論」に陥っていると

---

edition, Verso, 1998.

77　ダグラス・ラミス『ラディカル・デモクラシー―可能性の政治学』加地永都子訳、岩波書店、一九九八年

78 阪上孝「『フランスにおける階級闘争』『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』」（『マルクスコメンタールⅤ』現代の理論社、一九七三年）

79 「我々は言説という語を、いかなる社会的形状も意味をもつという事実を強調するために使用する」。「社会的エージェントの主体位置を構築するのが言説である」（E. Laclau and C. Mouffe, Post-Marxism without Apologies, *New Left Review*, No. 166, 1987. p. 82）。Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Verso, 2005. p.106 も参照のこと。こうした議論に対する Geras の批判は、素朴実在論的なレベルにとどまっているところがある。Norman Geras, Post-Marxism?, *New Left Review*, No. 163, 1987, p. 66

見なさざるをえない[80]。つまり、経済領域による必然的な決定と政治言説レベルでの完全な偶発性という極端な二項対立に陥れば、社会の重層的な構造を見失うことになるのである。

また、経済還元主義と生産力主義はしばしば結び付けられ、マルクス主義の主要な教義とされてきた。ラクラウ＆ムフによれば、マルクス主義は生産力の発展を自然主義的・中立的なものとして捉え、労働力を「資本の論理に完全に従属した商品」として捉えるので、労働過程そのものの政治性を度外視してしまう[81]。確かに旧来型のマルクス主義アプローチには、生産力の「自動的発展を前提」にするという「重大な欠陥」があった[82]。しかし、マルクスの場合、『資本論』で、価値に表される労働と使用価値にかかわる具体的な有用労働は労働の二重性として区別され、「生産力は、もちろんつねに有用な具体的な労働の生産力」である[83]。労働力が「資本の論理に完全に従属した商品」であるのは、あくまで「価値に表される労働」との理論的関係においてであろう。マルクスからすれば、現実の賃労働‐資本関係は権力関係を含んだものであり、それを廃止することで生産力のあり方はとうぜん変わる。その意味で彼の生産力にかんする議論は、労働過程の政治性を捨象しているのではなく、むしろその民主化を目指そうとするものにほかならない。

おわりに

それでは、民主主義と社会主義の関係はどのようなものになるのか。ムフは社会主義プロジェクトを「民主主義を広範な社会関係に拡大すること」として再定義したいと述べる[84]。ただし、彼女によれば、民主主義はこれまで自由主義という全く異なる原理と緊張関係のもとで節合を果たし、一定の成果をあげてきた。

> 「ラディカル・デモクラシーが承認しなければならないのは、自然権、立憲政体、権力分立といった自由主義的主題と、人民主権、市民的平等といった[民主主義的]理念の節合（articulation）―それは自由民主主義を構成しているが―が、新しい権利の要求を可能にしてきたし、また自由と平等のための新しい意味、新しい用法、新しい適用領域の創出を可能にしてきた、という事実である。」[85]

そのうえで彼女は、新自由主義が個人主義的観点から経済的自由主義を過度に強調する

---

[80] Ellen Meiksins Wood, *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism,* revised edition, Verso, 1998. p. 75

[81] Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, second edition, Verso, 2001. pp. 78-79（ラクラウ＆ムフ『ポスト・マルクス主義と政治』山崎カヲル、石澤武訳、大村書店、二〇〇〇年、一二七～八頁

[82] 平子友長『社会主義と現代社会』青木書店、一九九一年、六〇頁

[83] Karl Marx, Das Kapital: Kritik der Politischen Ökonomie, erster Band, *MEGA* 2-6, Dietz, 1987. S. 79（マルクス『資本論（一）』向坂逸郎訳、岩波文庫、一九六九年、八六頁

[84] Chantal Mouffe, *The Return of The Political*, Verso, 1993. p. 90（ムフ『政治的なるものの再興』千葉眞他訳、日本経済評論社、一九九八年、一八二頁

[85] Chantal Mouffe, Democratic Politics Today, Mouffe ed. *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenschip, Community*, Verso, 1992. p. 2（ムフ「民主政治の現在」岡崎晴輝訳『思想』八六七号、岩波書店、一九九六年、六一頁）

ことを批判し、政治的自由主義と経済的自由主義の節合を「切断」するよう主張する。その延長線上には政治的自由民主主義と経済的社会主義の新たな節合が目指されている。「自由民主主義に特有な政治形態を擁護し尊重することは、われわれが資本主義経済システムにコミットしなければならないことを意味しない」のである[86]。

つまり、自由や平等に関する諸概念は競合しており、それらがつねに新たな節合形態を生むことをムフは視野に入れている。ラクラウ&ムフは 1980 年代から、新自由主義と新保守主義の節合に対抗する戦略の必要性を説いていた[87]。それは、サッチャリズムという、広範なイデオロギー的取り込みをともなう支配ブロックのヘゲモニー構築に対して、左翼が有効な戦略をもてずに危機に陥ったことをふまえたものであり、彼らのヘゲモニー論はスチュアート・ホールなどにも大きな影響を与えた[88]。この問題系は今日ますます重要度を高めていると言える。また、彼らの目標が、資本の攻勢に対して民主主義的抵抗運動を幅広く展開することであるとすれば、それはマルクスと大きく重なるはずである。

---

[86] ibid., pp. 2-3. 六二頁

[87] Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, second edition, Verso, 2001. pp. 169-170（ラクラウ&ムフ『ポスト・マルクス主義と政治』山崎カヲル、石澤武訳、大村書店、二〇〇〇年、二六八～二六九頁

[88] Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, Verso, 1988. pp. 10-11

第二章　グラムシのヘゲモニー論とマルクス摂取

はじめに

グラムシにとってヘゲモニーとは、おもに諸階級内外での政治的・文化的指導と同意の調達を意味するが、同盟の構築や覇権の獲得といったことも含意する概念である。彼は、マキャヴェッリの時代とは異なり、同時代のヘゲモニー形成の主役は「政党」であるとしながら次のように述べる。

> 「すでにのべたとおり、新君主論の主役は、現代においては、個人的な英雄ではなくて、政党（partito politico）であることになろう。・・・およそ党というものはすべて、ある社会集団、それもただひとつの社会集団の表現である。しかしながら、それらの特定の党が、一定の具体的な条件のもとにあって、あるひとつの社会集団を代表するのは、ほかでもない、それらが自己の集団と他の諸集団とのあいだの均衡（equilibrio）と調停（arbitrato）の機能を遂行し、みずからの代表する集団の発展が同盟諸集団（gruppi alleati）の同意（consenso）と援助（aiuto）、・・・とともになされるよう努めるかぎりにおいてである。」（pp. 1601-2. Q13§21『現代の君主』279～280 頁）

ヘゲモニーは、国家にたいする物理的な正面攻撃を意味する機動戦（guerra di manovrata）とは区別された、市民社会における陣地戦（guerra di posizione）とかかわる。つまり、市民社会のさまざまな政治的・文化的実践が、陣地戦という軍事的な比喩を用いて考察されるのである。では、ヘゲモニー的実践は、具体的にどのような形態をとるのか。グラムシは「いかなる『ヘゲモニー』関係も必然的に教育的関係」（p. 1331. Q10 Ⅱ§44）であると述べ、学校や教会、各種マス・メディアなどが有力なヘゲモニー装置であるとする。また、彼は「ヘゲモニーは工場から生まれる」とも述べており（p.2146. Q22§2）、アメリカ型の労務管理に強い関心を見せる。

グラムシがヘゲモニー論を展開するうえで、マルクス主義思想を「実践の哲学」と呼び、安直な経済決定論としてのマルクス主義理解を厳しく批判していたことはよく知られている。ラクラウ＆ムフとは大きく異なり、グラムシは、いわゆる正統派的なマルクス理解から離れたオリジナルなマルクス読解の必要性を痛感していたのである。では、その際にグラムシは、マルクスから何を、どのように摂取したのだろうか。とりわけ、グラムシはマルクスのイデオロギー論をいかに把握したのだろうか。おもに『獄中ノート』に依拠して、彼のヘゲモニー論を簡単におさえてから、グラムシのマルクス研究を跡付けてみたい[89]。

1　グラムシのヘゲモニー論の概略

①　ヘゲモニー装置

たとえば、学校は近代国民国家の形成において重要な役割をはたしてきたが、彼は次の

[89] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, A cura di Valentino Gerratana, Einaudi, 1975.

ように述べる。

「国家の教育的・形成的な役割、それは新たな、より高度な型の文明を創りだし、最も広範な人民大衆の『文明』と道徳性とを、経済的生産装置の持続的発達の必要性に適合させ、このため、新たな型の人間性を身体的にもつくりあげる目的を常にもっている。」（pp. 1565-6. Q13§７）

ここでは、国家も間接的にヘゲモニーと関わっている。換言すれば、国家がヘゲモニー装置に外部から影響を与えている。グラムシによれば、国家の教育機能は、学校においては「積極的な」働きかけとして、裁判所においては、刑罰をあたえて逸脱者を取り締まるような、「抑圧的・消極的な機能として」現れる（p.1049. Q8§179)。学校の「積極的な」教育機能ということでは、授業内容・形式、授業以外のさまざまな活動、教師と生徒の関係、ひいては学校文化とよぶべきものの総体を通して、学校は政治的機能をはたしていると考えるべきであろう。それは「経済的生産装置の持続的発達の必要性に適合させ」るという意味も含めて政治的なのである。学校はヘゲモニー装置であることから逃れることはできないと言ってもよいだろう。もちろん、学校教育が人間形成や社会形成のすべてを決定するのではない。

「そのうえ、『学校』すなわち直接的教育活動はたんに生徒の活動の一部にすぎず、生徒の生活は、人間社会とも事物社会とも接触するのであり、普通に信じられているよりはるかに重要なこれらの『学校外的』源泉からみずから判断力をつくりだすのである。」（p. 114. Q1§123）

学校以外のさまざまなヘゲモニー装置も複合的に機能しており、そこに政治的・文化的指導と同意の調達が成立している。なかでも重要なのが、工場におけるヘゲモニーである。周知のように、彼は 20 世紀初頭のフォーディズムとよばれた労務管理にとりわけ注目していた。それはアメリカの圧倒的な生産力を支えるものであった。「アメリカニズムとフォーディズム」と題された、グラムシの『獄中ノート』Q22§11 には次のようにある[90]。

「アメリカ現象は、前代未聞の速度と歴史上かつて見たこともない目的意識性をもって新しいタイプの労働者と人間とを創り出すために、これまでに現れた最大の集団的努力でもあるのだ。・・・すなわちその[アメリカ社会の]目的とは、勤労者のなかに機械的自動的作業態度（atteggiamenti）を最大限に発揮させること、勤労者の知性、想像力、創意力のある程度の能動的な関与を要求した熟練専門労働にある心理－肉体の古めかしい連関を粉砕すること、そして生産作業を機械的な肉体的側面だけに還元することだ。」（p.2165.）

フォーディズムのこうした目的は、工業化の長いプロセスにおいてはとくに目新しいものではないとも言える。しかし、「過去のものとは異なる、疑いなくより高次のタイプの新しい心理 - 肉体的連関の創出」が目指されていることに着目すべきである（ibid.)。労働者の高度な「作業態度」を維持するために、フォーディズムは労働外のプライベートな生活も管理しようとした。生産システムに適合的な労働者集団が安定的に維持されるために

[90] この Q22 の日本語訳は、『アントニオ・グラムシ獄中ノート対訳セリエ１　ノート 22　アメリカニズムとフォーディズム』東京グラムシ会『獄中ノート』研究会訳、いりす、2006 年を参照した。

は、ほんらい労働者たちが自発的に精神的－肉体的な自己管理をおこなうことが望ましい。フォーディズムにおける「高額賃金」はそのための一要素であった。「勤労者は、自分の筋肉・神経効率を破壊したり損なうためではなく、それを維持し更新し、できることなら向上させるために、さらに余りあるお金を『合理的』に消費しなければならない」(p. 2166.)。そのため、フォーディズムは調査部門を導入して「従業員が賃金をどのように消費しどのような生活を営んでいるのかを監視」しようとする。「『強迫観念にとらわれた』ような労働がアルコールと性の壊乱（depravazione alcoolica e sessuale）を招くことは日常的に見られる」以上、それにつながる消費性向は改めさせなければならない（ibid.)。そのため禁酒法の制定などが国家の仕事となるのである。ここに、「高額賃金」によって労働者の同意を調達しながら管理を強化していく官民一体のヘゲモニー戦略が見出されるのである。

②有機的知識人の役割

グラムシはこうした労務管理に沿った教育や文化のあり方を絶対視しているのではない。第二部第三章、第五章でマルクスと比較しながら詳述するが、彼が目指しているのは、これまでの「従属的階級（サバルタン)」を解放するための、知識人と大衆の新たな形態における結合である。グラムシは、従来の特権的で寄生的な知識人を「伝統的知識人」とよび、そのあり方を痛烈に批判する。また彼らの学問的形態を「伝統的哲学」と名づけ、その大衆の世界観から断絶した性格を批判する。「伝統的哲学」は大衆との接触によってはじめて変革され、「実践の哲学」として生まれ変わることができる。大衆の世界観、つまり「常識」にはたらきかける知識人は「有機的知識人」と名づけられる。「常識」はバラバラな要素からなっていることがしばしばであるが、知識人はそれを首尾一貫させたものにするよう、はたらきかけなければならない。

> 「実践の哲学（filosofia della prassi）は、先行する思考様式および現存の具体的な思想（あるいは現存の文化世界）の克服として、初めは論争的かつ批判的な態度で現れることしかできない。したがって何よりもまず、『常識（senso comune)』の批判として（・・・)、そして次に、哲学史を形づくってきた知識人の哲学にたいする批判として現れる・・・」(p. 1383. Q11§12)。

「有機的知識人」は、保守的にも、革新的にも機能しうるが、いずれにしてもヘゲモニー構築における不可欠な存在である。グラムシは、「有機的知識人」が大衆とともに新しい知のあり方を創っていくことで、対抗ヘゲモニーを形成していくべきだと考える。ただし、大衆とその「常識」は完全に受動的な立場にあるわけではない。「常識」は迷信にたいする無批判な要素を含んでいることがあるが、そこには「健全な核心」としての「良識」もある（p.1380. Q11§12)。それは批判的思考の萌芽であり、「伝統的哲学」を批判するうえでの立脚点でもあるはずだ。

> 「民衆のこうした表現[『もの事を哲学的にうけとる』といういい方]は、『哲学』とか『哲学的に』といった言葉が入っている民衆的性格をもった作家たちの同じような表現―大きな辞書から引き出して―といっしょに集めることができるだろう。そうすれば、こうした表現が、動物的で原初的な情熱を克服して、それを自分自身の行動に意

識的な方向づけを与えるような必然性の考え方にしあげるという、きわめて明確な意味をもっていることが分るだろう。これがまさに常識の健全な核心であり、それはまさに良識（buon senso）と呼ぶことができるものであり、発展させて統一的で首尾一貫したものとされるに値いするものである。したがってこのようにして、観念や見解のばらばらな集合体にすぎない『通俗的（volgare)』で民衆的な哲学[＝常識]から、『科学的』哲学と呼ばれるものを切り離すことは不可能であることが明らかとなる。」（p.1380. Q11§12『現代の君主』412 頁）

グラムシにおいては、このようにして学問知と生活知の分裂を克服することが目指されているのである。

③　同意と強制、構造と上部構造

政治的･文化的指導と同意のとりつけという意味でヘゲモニーを理解することに対して、たとえば Boothman のように、ヘゲモニーは強制と同意という二つの側面をもつとする捉え方がある[91]。Howson も同様の立場から次のように述べる。「したがって、グラムシ的な弁証法の論理は、同意（consensus）と強制（coercion）がつねにリーダーシップを通して一緒に作用するであろうシナリオとして現れる」[92]。あるいは「ヘゲモニーにおける弁証法的作用は、同意と強制、上部構造と構造、内容と形式のあいだの動的なバランスの内側で作用する社会集団の歴史的かつ偶発的（contingent）な性質につねに基礎づけられている」[93]。つまり、Howson は、ヘゲモニーとは同意と強制のバランスによって成り立っていると捉え、そこにグラムシ的な弁証法を見出そうとしている。同意と強制がセットになって機能しており、両者の「バランス」ないし均衡が重要であるということは、グラムシに即しても間違いはない。しかし、「同意と強制」の両方をヘゲモニーの構成要素とみなす解釈は、グラムシの全体像を理解するうえで混乱をきたす可能性があるのではないか。

たとえば、国家＝政治社会＋市民社会というグラムシの規定において[94]、彼が「強制の鎧をつけたヘゲモニー」としての（広義の）国家に言及するとき、強制と同意は統合され

---

91 Derek Boothman, The Sources for Gramsci's Concept of Hegemony, *Rethinking Marxism* Vol. 20, No. 2, 2008. p. 205.

92 Richard Howson, From Ethico-political Hegemony to Postmarxism, *Rethinking Marxism*, Vol. 19, No. 2, 2007. p. 236.

93 Howson, ibid. Howson によれば、彼の理解する、こうしたグラムシ的弁証法がラクラウ＆ムフの等価性（equivalence）にかんする議論、つまり普遍性と特殊性の弁証法に受け継がれていると見る。しかし、とくにラクラウは弁証法にたいしては否定的なスタンスをとっているのではなかろうか。

94 「われわれは相変わらず国家と政府を同一のものとみている。この同一視は、・・・まさに市民社会と政治社会との混同の再現である。というのも、国家の一般概念には、市民社会の概念（国家＝政治社会＋市民社会、つまり強制の鎧をつけたヘゲモニーという意味で）に帰着すべき諸要素が入っていることに留意すべきだからである」(『獄中ノート』pp. 763-4. Q6§88、『セレクション』156～157 頁)。ここで「強制の鎧」とはグラムシの言う狭義の国家（政治社会）のことで、物理的・暴力的な強制装置をもつ。彼の言う市民社会とは、指導・説得によって同意を調達していく場である。彼は広義の国家として、この政治社会と市民社会を包含した場を想定している。

た国家的機能のように扱われる。また、彼が政党や組合における言わば官僚的役割の人間に注目するとき[95]、それは政治社会と市民社会の相互浸透を捉えたうえで、その両者を包含した（広義の）国家を想定しており、そこにグラムシ国家論の新しさがあるとされる[96]。さらにグラムシは、松田博が強調するように、市民社会による政治社会の再吸収を将来的に展望してもいる[97]。しかし、あくまで強制装置としての（狭義の）国家とは区別された、政治的・文化的指導と同意の取り付けの蓄積が、上記の学校や工場のあり方であるとすれば、それらを先進資本主義国における塹壕・要塞体系として論ずるところに、グラムシのヘゲモニー論の主眼があると捉える方が無難であろう。したがって、本稿では、ヘゲモニーはおもに指導と同意の取り付けという関係性を指すと理解する。

グラムシにとっては、土台と上部構造の有機的連関をいかに捉えるかということが、重要な課題として強く意識されていた。この有機的連関を彼は「歴史的ブロック」と呼ぶ。「構造と上部構造は、一つの『歴史的ブロック（blocco storico)』を形成する」(p. 1051. Q8§182、『セレクション』149 頁)。ただし、別の箇所で彼は次のようにも述べている「人間はもっぱら個人的・主観的な諸要素と、個人が能動的諸関係を結ぶ大量の客観的または物質的諸要素との歴史的ブロック（blocco storico）として考えられるべきである。外界、全般的諸関係を変革することは、自己自身を強化すること、自己自身を発達させることを意味する」(p. 1338. Q10Ⅱ§48)。このように「歴史的ブロック」という概念は柔軟に用いられるが[98]、少なくとも無意識的な土台と意識的な上部構造の二元論的関係を捉えるという発想のものではない。「すべての人間は知識人であるということができよう。だが、すべての人間が社会において知識人の機能をはたすわけではない」（p. 1516. Q12§1）とされるように、むしろグラムシはあらゆる人間活動に内在する知的モメントを確実におさえたうえで、精神的労働者と物質的労働者の関係を考察する。それは土台‐上部構造論を経済（還元）主義的あるいは機械論的に理解することを厳しく斥けるとともに、観念論的・イデオロギー的歴史把握も批判する意図のもとにあったと考えることができる。

土台と上部構造の有機的連関を把握するためには、経済的段階から政治的段階への「移行」を捉えることが、とうぜん問題になる。次節で詳しく見るが、彼は『獄中ノート』Q13§17 で、「力関係」における諸契機・諸段階を綿密に区別することで、その問題に答えよ

---

95 竹村英輔『グラムシの思想』青木書店、1975 年では、グラムシが私的領域の官僚化に言及していることが再三指摘されている。

96 Ch. ビュシ・グリュックスマン,『グラムシと国家』大津真作訳、合同出版、1983 年

97 松田博『グラムシ思想の探究―ヘゲモニー・陣地戦・サバルタン―』新泉社、2007 年、26～29 頁

98 片桐薫は以下のように述べているが、筆者も同意見である。「つまりグラムシがいわんとするのは、変化しつつある社会的・経済的諸環境がそのまま政治的変化を可能にする諸条件を「作り出す」ものではないということだった。こうした表現と発想は、その後の『獄中ノート』の各所で見られ展開される。それが『歴史[的]ブロック』というグラムシ特有の概念として登場する・・・こうして『歴史[的]ブロック』という概念は、構造と上部構造の二分割的理解を否定し、指導と自然発生性、知識人と人民大衆、指導者と被指導者の政治的・文化的弁証法をふくむだけでなく、社会全体をふくむものとして、グラムシ思想の中心に位置していくこととなる。」（片桐薫『グラムシ「獄中ノート」解読』こぶし書房、2006 年、98～99 頁）

うとしている。また、この「移行」を人間の意識の側から見れば、有名な「カタルシス（catarsi)」の議論と関わってくる。

「たんなる経済的（または利己的 - 情熱的）契機から倫理的 - 政治的契機に移行すること（il passagio)、すなわち、人間の意識において構造を上部構造にまで仕上げること（elaborazione superiore）を表すのに、『カタルシス』という用語を使用することができる。このことはまた、『客観的なものから主観的なものへ』、および『必然から自由へ』の移行をも意味している。人間を押しつぶし、自己のうちに同化し、受動的にさせる外的力による構造は、自由の手段に、新しい倫理的 - 政治的形態を創造するための装置に、新しいイニシアティヴ（iniziative）の発端に転化する。このようにして、『カタルシス』の契機の確定は、実践の哲学（la filosofia della praxis）全体の出発点となるものと思われる。カタルシスの過程は、弁証法的発展の結果である総合の環に一致する。」（p. 1244. Q10Ⅱ§6、『現代の君主』32～33 頁）

ここで「新しいイニシアティヴの発端」はヘゲモニーを構築する出発点でもある。「実践の哲学」とはマルクス主義理論にほかならない。

④　受動的革命とトランスフォルミズモ

彼のヘゲモニー論においては「受動的革命」も重要なテーマになっており、「陣地戦と受動的革命（rivoluzione passiva）とのあいだには絶対的な一致が存在するのではないか」とされる（p. 1766. Q15§11、『現代の君主』220 頁)。そこでは、相対的後発国の近代化パターンが、大きな体制転換をともなわずに、敵対勢力の切り崩し・部分的吸収をおこなっていくこと（グラムシが言う「トランスフォルミズモ（transformismo)」）が視野に入れられている（p. 2011. Q19§24）[99]。言うまでもなく、それは後発国イタリアにおけるリソルジメントにかんする研究や工場評議会運動の敗北とムッソリーニのファシスト党の勝利という体験をもとに彫琢された理論的視座である。

また、グラムシ「受動的革命」論にトロツキー「永続革命論」の影響を見出すことや、両者の議論の共通性を指摘することも十分可能である。西島栄は次のように述べている。「すなわち、『革命の有機的ブロック』[種々の革命勢力の結合体]における内的ズレと不均衡[政治的経済的ズレ・不均衡]に対するすぐれた洞察と、そうしたズレによって生じうるダイナミズムの具体的分析という点で、両者の議論はかなり共通している」[100]。ここでは、

---

99 後発国のヘゲモニー問題にかんしては、『獄中ノート』以前では、「中間諸階級」に言及した、次の叙述が注目される。「イタリア、ポーランド、スペイン、ポルトガルのような一連の周辺型国家では、[重大な経済危機にたいして]国家の力の有効性は低い。しかし、これらの国々では、注目すべき現象が現れている。そこでは、プロレタリアートと資本階級とのあいだに中間諸階級の大きな層が広がっており、この中間諸階級はしばしばプロレタリアートの広範な諸階層に影響をおよぼし、農民大衆に特別な示唆を与えるイデオロギーによって自己の政策を遂行しようとし、ある意味ではそれに成功している。資本主義国家の第一群のなかで抜きんでた地位を占めているフランスでも、いくつかの面で、周辺諸国家と同じ状態にある。」（1926 年 8 月 2,3 日「イタリア共産党中央委員会での報告」『共産党の建設』)

100 西島栄「トロツキーの永続革命論とグラムシの受動的革命論」（トロツキー研究所『ト

「不均等で結合された発展」にもとづく「位置移動」が焦点になっているのであって、先述したように、ラクラウ&ムフにとっても重要なポイントである。

敵対的勢力の切り崩し・部分的吸収を行なう際のターゲットは、とりわけ知識人であろう。ヘゲモニーの構築においては、政治的・文化的指導に従事する知識人の役割がとうぜん重要になる。「トランスフォルミズモ」の実例が、リソルジメント期のカヴールらの穏健派が革命を目指す行動党にたいしてとった戦略なのである（p. 2011. Q19§24）。また、よく知られているように、グラムシは発展の遅れた南部の農民と北部の工場労働者が結合することを重要視した。その際、南部の知識人が保守的な役人層として、農民と大地主を結びつける役割を果たしていることと、そうした南部知識人に知的満足を与えているのがクローチェなどの大知識人であることに強い関心が向けられた[101]。『獄中ノート』には次のようにある。

> 「穏健派（moderati）に効果的に対抗するためには、行動党（il Partito d'Azione）は、すべての農民大衆、とりわけ南部人と結びつき、気質という外面的『形態』だけでなく、とくに経済的・社会的内容として、『ジャコバン主義者（giacobino)』でなければならなかったことは明らかだ。」（p. 2024. Q19§24）

既述したような、「有機的知識人」がサバルタン（従属階級）に働きかけて対抗ヘゲモニーを構築する推進者になるという道筋は、こうした周辺資本主義国イタリアの受動的革命におけるイデオロギー状況をふまえ、それを変革しようとするものなのである。

2　グラムシのマルクス摂取

前出のBoothmanが言うように、グラムシのヘゲモニー概念にはさまざまな源泉がある。それは、「マルクス、イタリア社会主義者、初期インターナショナルの共産主義者運動、クローチェ、マキャヴェッリ、そしてグラムシの言語学的研究を含み」、さらに「彼自身の歴史と社会的現実の読み方、ここでの鍵要因であるジャコバン主義」などであろう[102]。本研究では、それらすべてを網羅して考察することはできない。ここでは、マルクスのそれぞれの著作からグラムシがどんな論点を引き出しているかを詳しく見ていくことにしぼりたい。グラムシは、『獄中ノート』で、マルクスのドイツ語テクストを翻訳練習するなど、独自にマルクスを捉え直す努力を続けていた[103]。それは、マルクスを機械論的な経済還元主義によって理解することを拒絶し、土台と上部構造の有機的な関係を掘り下げようとするものであったと言える。以下、マルクスの執筆順に見ていくことにする[104]。

ロツキー研究』No. 51、2007年、65頁）

101 アントニオ・グラムシ「南部問題についての覚え書」（『知識人と権力』上村忠男編訳、みすず書房、1999年、1～45頁）、姜玉楚「『南部問題についての覚え書き』再読」（『季報唯物論研究』第72号、2000年）

102 Boothman, ibid., p. 213.

103 翻訳練習と『獄中ノート』の執筆順序の関連など詳しくは、竹村英輔『現代史におけるグラムシ』青木書店、1989年、216～219頁を参照のこと。

104 グラムシがマルクスを読む際に、どの版に依拠したかということについては、本稿では厳密に考慮することができなかった。Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, A cura

① 『独仏年誌』の二論文

まず、『独仏年誌』については、グラムシは『獄中ノート』の中で、「ユダヤ人問題」の翻訳練習をするなど、かなり力を入れて取り組んだ形跡がある。彼は『独仏年誌』二論文の市民社会概念に注目しつつ、知識人とプロレタリアートの関係性を重視していると思われる。グラムシが「ヘーゲル法哲学批判序説」に直接言及しているとされるのは、たとえば『獄中ノート』においては、以下の箇所である。

> 「マルクスのもう一つの主張は、民衆の確信（persuasione popolare）はしばしば物質的な力と同じエネルギーもしくはそれと同様の何かを有しているというものであり、この主張は非常に重要である。このような主張を分析すれば『歴史ブロック（blocco storico)』の考え方を補強することになると思う。物質的諸力は形式なくしては歴史的に理解できず、またイデオロギーは物質的諸力なくしては個人的な気まぐれになるであろうゆえに、この『歴史ブロック』の考え方においてはまさしく物質的諸力が内容であって、イデオロギーは形式であり、形式と内容のまさに発見的な区別なのである。」（p. 869, Q 7 §21、『リーダー』二三〇頁）

この叙述にかんして、『獄中ノート』の編者 Gerratana は、「批判の武器はもちろん批判のかわりをすることはできないし、物質的な力は物質的な力によってたおされなければならない。しかし理論もそれが大衆をつかむやいなや物質的な力となる」という「序説」の部分に依拠するものであるとしている（p. 2755.)。物質的困窮に苦しむプロレタリアートが理論的武器を獲得しつつ実践的意識をもったとき、それは社会制度等を変革するという意味での「物質的な力」となる。グラムシの表現で言えば、彼らのイデオロギーとしてのドイツ哲学とプロレタリアートが保持する「民衆の確信」のあいだのヘゲモニー的関係が「歴史ブロック」を形成するのである[105]。

物質的諸力につながりうる「民衆の確信」とは、グラムシの言う「常識（senso comune)」を構成する要素の一つとして考えられるだろう。彼は「マルクスのなかに、常識や常識信仰（credenze）の堅固さについての言及がしばしば見られる」（p. 1400. Q11 § 13、『リーダー』430 頁）とも述べているからである。グラムシにおいては、ドイツ哲学の精神とプロレタリアートの物質性の結合という議論が、いわゆる自然発生説と外部注入論の対立の克服を意図するものとして受け止められていたと思われる。

『独仏年誌』二論文においては、周知のように国家と市民社会の分離について述べられ

---

di Valentino Gerratana, Einaudi, 1975. pp. 3062-3 を参照のこと。

[105] 田畑稔はこのドイツ哲学の理論性とプロレタリアートの物質性が「歴史的ブロック」を形成すると述べている（田畑稔『マルクスと哲学』新泉社、二〇〇四年、三八頁)。その際、彼はグラムシがこうした「モデルの優れた実践者」であるとしている（同七四頁)。ただし、田畑はこの「歴史的ブロック」を構成する哲学という位置づけは、『ド・イデ』段階で乗り越えられるものと捉えている。『ド・イデ』では哲学がその抽象性や非実践性においてイデオロギーとして批判されるという。筆者としては、ドイツ哲学のイデオロギー性はもちろん批判の対象だが、知識人とプロレタリアートの結合という問題設定はマルクスにおいて消失していないと考える。

ているが、市民社会の「精神的要素」として、教養と宗教が挙げられている。つまり、同書では､市民社会＝物質的土台という規定にはおさまらない市民社会論が展開されている。それはグラムシの市民社会論と領域的にほぼ重なっている。グラムシは『ド・イデ』を読んでおらず､そこでの市民社会＝物質的土台という(一方での)規定にしばられなかった。彼は『独仏年誌』の影響のもとに、陣地戦が展開される私人の領域として市民社会を捉える側面が強くなっているのではないだろうか｡『独仏年誌』とグラムシの関係についての考察は、第三章で詳しく行う。

② 「フォイエルバッハ・テーゼ」

グラムシは「フォイエルバッハ・テーゼ」(エンゲルス版) の翻訳練習を『獄中ノート』7の冒頭で行っている。そのなかからいくつか論点をあげておきたい。まずは「テーゼ」3を見ておこう。

> 「人間は環境と教育の所産であり、したがって変えられた人間は別の環境と改められた教育との所産であるという唯物論的教説は、環境がまさに人間によってこそ変えられること､そして教育者自身が教育されなければならない､ということを忘れている。したがってこの教説は、必然的に、社会を二つの部分にわけ、そのうちの一つは社会よりも優越しているとするようになる（たとえばロバート・オーウェンのばあい)。
>
> 環境の変更と人間の活動との合致は、ただ変革的実践（umwälzende Praxis）としてのみ、把握されかつ合理的に理解される。」(MEW-3, S. 533f. 592～593 頁)

上村忠男はここでのイタリア語訳について綿密に考察しているが[106]､「変革的実践」をグラムシは、rovesciamento della praxis と訳している（p. 2356.)。上村はそこに二通りの解釈の可能性が存すると見ている。一つは､「実践によってなにものか、たとえば世界とか社会的諸関係の総体をひっくり返す･変革ないし革命する」という意味で把握するもの。もう一つは「『実践を裏返させる・反転させる』または同じことであるが『実践が裏返る・反転する』」という意味でとるもの。上村は、グラムシがこのイタリア語表現を用いている箇所を列記しながら、二つの解釈のどちらが正しいかは､「いずれの文脈のなかでも、これらのくだりだけからではどちらとも定めがたいものがあるといわざるをえない」としている（18 頁)。そこで彼が強調するのは、rovesciamento della praxis という言い方とそれに近い表現がグラムシ以前にジョヴァンニ・ジェンティーレとロドルフォ・モンドルフォによって用いられていることである。それは両者による「テーゼ」3の註解において見出されるという。まず、ジェンティーレは「変革的実践」を「裏返った実践」あるいは「反転する実践（prassi rovesciata)」と訳し、註解において､「この実践の反転作用を指して“rovesciamento della prassi”と表現した」のだという。これがモンドルフォにも異なった立場からではあったが踏襲され､「イタリアの社会主義者やマルクス研究者のあいだに広く流布するところとなっていたのであった」とされる。氏はそれがグラムシにも「先入観

106 上村忠男『獄舎の思想』青土社、2005 年、14～45 頁。以下、本文中に参照ページを記入する。

念ないし先行理解」として共有されているとみる。umwälzende praxis を直訳すれば、praxis rovesciante となるであろうからである （23～24 頁）。

本稿では、イタリアにおけるマルクス主義的タームの問題を詳しく検討することはできないが、少なくとも上村の「テーゼ」３の理解の仕方については反論せざるを得ない。また、そこからはグラムシによる誤訳の可能性も指摘されうる。

上村は、マルクスにそくした該当箇所の理解として「反転する実践」という捉え方が適当だと考えている（28 頁）。彼によれば、「テーゼ」３の末尾の主張は、主体から客体へのはたらきかけが反転し、逆に客体から主体に作用するということである。グラムシもそのように理解し、「反転する実践」という意味で、umwälzende praxis を rovesciamento della praxis と訳したと想定されている。上村はここで田中吉六氏の『経済学＝哲学草稿』解釈なども論拠としながら（31～32 頁）、「これ[rovesciamento della praxis]を『革命的実践』ないし『変革的実践』ととるよりも、『反転する実践』ととるほうが適切なのではないかと考えている。実践に内在する弁証法的な関係構造をより的確に表現しえているかぎりにおいてである」と述べる（28 頁）。

上村が言うように、グラムシが「実践の反転」あるいは「反転する実践」の意味で、先のイタリア語訳を採用した可能性はあるかもしれない。『獄中ノート』Q７§Ｉに、同じ「テーゼ」３について次のようなコメントがあり、上村氏もこれに注目している。

> 「M[＝マルクス]が『フォイエルバッハにかんするテーゼ』において『教育者の教育（educazione dell’educatore)』について語るとき、上部構造が弁証法的に構造に作用して、それを変革するということ以外のなにを言おうとしているというのか。すなわち、彼は否定の否定を『現実主義』的なかたちで主張しているのではないのか。」（p. 854）

このように、グラムシは「教育者も教育される」という議論を重視しているのだが、ここで上部構造から構造（土台）への反作用という、エンゲルス的な観点を強調しているとすれば、それは「実践の反転」という理解、すなわち客体から主体への反作用という捉え方と接近してくるように思われる。ただし、「否定の否定を『現実主義』的なかたちで主張している」とする点は、むしろ「変革的実践」というニュアンスに近いようにも見える。いずれにせよ、グラムシが「テーゼ」３の「変革的実践」を「実践の反転」として理解し、訳語を決めていたとすれば、少なくともその点においては、問題があったと言わざるをえない。「変革的実践」はたしかに主体 - 客体の弁証法を含意しているが、それはたんにベクトルの向きが一方向から逆方向に反転するということを述べているのではない。もしそう考えれば、個体間の作用と反作用を機械論的に扱うことと違いはなくなり、「テーゼ」３の前半で「社会を二つの部分にわけ、そのうちの一つは社会よりも優越しているとする」ことをマルクスが批判した意義も薄れてしまうであろう[107]。しかし、人間的実践の特質は、

[107] 佐々木隆治は「テーゼ」の該当箇所について次のように述べている。「人間は自らを制約する現実の環境を実践的に変革することによって、はじめて自らを変革することができる。それは他者の教育を志す教育者であれ、社会の変革を志す革命家であれ、例外ではない」。佐々木隆治「マルクスの〈唯物論的方法〉について―『フォイエルバッハ・テーゼ』の解釈を中心として―」（東京唯物論研究会『唯物論』第 82 号、2008 年、65 頁）。

主体が客体にはたらきかけ、客体を変革することで、主体自身も客体に制約されつつ能動的に変化するということである。そこには目的意識性や主客関係自体を対象的にとらえる対自的な意識も介在している。「実践の反転」という記述では、そうした人間的実践のあり方を把握したことにはならないだろう。

次に「テーゼ」6の「人間的な本質（das menschliche Wesen）は、その現実性においては、社会的諸関係の総体である（das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse)」（MEW-3, S. 534. 593 頁）という記述についてだが、グラムシは翻訳練習においては「人間的な本質」を la realtà umana、「社会的諸関係の総体」を l'insieme dei rapporti sociali と訳している（p. 2357.)。この「テーゼ」6 に関連するグラムシのコメントを見てみよう。次の箇所は、明確に本質主義的発想を否定したうえで、歴史的に生成されるものとして、「社会的諸関係の総体」を理解している。

> 「『人間の本性（natura umana)』とは『社会的諸関係の総体（complesso dei rapporti sociali)』であるというのが、かくてはもっとも満足のできる答えである。なぜなら、この答えは、生成（divenire）の観念、人間は生成する存在であって、社会的諸関係の変化に応じてたえず変化していくという観念をふくんでいるからであり、『人間一般（uomo in generale)』なるものを否定しているからである。じじつ、社会的諸関係は相手をたがいに前提しあっているさまざまな人間集団によって表現される。そして、その統一性は、弁証法的なものであって、形式的なものではない。」（p. 885. Q7§35『現代の君主』21 頁）

ただし、ここでは、上で見た翻訳練習の際の訳語と異なっている。辞書的には、「総体」を l'insieme と訳せば、物事全体、一組、一そろいといったニュアンスが強くなり、complesso と訳せば、複合体、複雑性といったニュアンスに近くなると考えてよいだろう。竹村英輔は Q16§12 に注目している[108]。

> 「人間の『自然[本性]（natura)』とは、歴史的に規定された意識を確定している社会的諸関係の総体（l'insieme dei rapporti sociali）なのである。この意識のみが、『自然な』ものはなにか、『自然に反する』ものはなにかを表示することができる。そのうえ、社会的諸関係の総体は時々刻々に矛盾をはらみ持続的に発展しつつあるので、このため人間の“自然[本性]”はあらゆる時代にあらゆる人間に関して等質的なものではない。」（pp. 1874-5. Q16§12）

この箇所では、「総体」の訳語は翻訳練習と同一である。グラムシが訳語を変更した理由は判然としないが、いずれにせよマルクスが人間的本質をア・プリオリに想定しているとするような理解はここには見られない。社会的諸関係の総体としての人間本性は、歴史的に形成され、さまざまな「矛盾」をはらんでさえいる。次の箇所は社会的諸関係の総体における矛盾がいかにして人間の意識の矛盾として発現するかが考察されている。これは後で見る「序言」の定式と関わる叙述であるし、『ド・イデ』の議論に非常にも近いものになっている。

> 「社会的諸関係の総体（l'insieme dei rapporti sociali）が矛盾をはらむので、人間の

[108] 竹村英輔『現代史におけるグラムシ』青木書店、1989 年、171～175 頁。

意識が矛盾をはらまざるを得ないことは確かであって、このような矛盾がどのように発現し、どのようにして統一化が次第に達成されうるか、という問題が提起される。すなわち、集団の歴史的意識の存在とともに（文明の歴史的発展の多様な段階に対応する層の存在および同一の歴史的水準に対応する諸集団での対立とともに)､総体としての社会体（intero corpo sociale）のなかに発現し、そして、このような『垂直および水平の』解体の反映として、個別の諸個人に発現する。」（p. 1875. Q16§12）

ちなみに､『ド・イデ』には、たとえば「・・・それ[生産諸力と交通形態の矛盾]は、同時に、諸衝突の総体、さまざまな階級の諸衝突、意識の矛盾、思想闘争など、政治闘争などといったさまざまな副次的形態をとった」とある（H-112,S-140)。グラムシが『ド・イデ』を読んでいないなかで、同書と極めて近似した視角を保持していたと言えるだろう。

「テーゼ」９については、グラムシの翻訳に興味深い点がある。まずは「テーゼ」９そのものを確認しておこう。

「直観的唯物論（der anschauende Materialismus)、すなわち感性（Sinnlichkeit）を実践的活動（praktische Tätigkeit）として把握しない唯物論が到達しうるのは、せいぜい『市民社会（bürgerliche Gesellschaft）』における個々の個人の直観（Anschauung）である。」（MEW-3, S. 535. 594 頁）

グラムシはまず､「直観的唯物論」を「観想的唯物論（materialismo contemplativo)」と訳している（p. 2357.)。後の「個々の個人の直観」のところでは intuizione という無難な訳語を用いているだけに、非常に注目される。原語では anschauen 系の語で記されているところをグラムシはなぜ訳しわけたのか。また彼は「感性」を「現実（il reale)」と訳している（ibid.)。本稿では、彼がこの「直観」や「感性」をあえて意訳したことで、彼の「実践の哲学」をより明確に規定しようとしたと考えてみたい。すなわち､「テーゼ」９のグラムシ訳に基づくと､「実践の哲学」とは､「観想的唯物論、すなわち現実を実践的活動（attività pratica）として把握しない唯物論」に対置される。「観想的唯物論」､「現実」という語を用いたことで、フォイエルバッハ的文脈をほぼ損なうことなく、観想－実践という対概念からグラムシの意図がむしろ明確になっている。

また「市民社会」の訳語はここでは società borghese となっており、società civile ではない（ibid.)。「テーゼ」10 の「古い唯物論の立場は『市民（bürgerliche)』社会であり・・・」という箇所の翻訳でも、società borghese としている。これは陣地戦が展開される領域としての「市民社会」とは区別されるはずである。「市民社会」の訳語については、「序言」定式を扱うところでもう一度触れる。

③　『哲学の貧困』

『哲学の貧困』にかんして、グラムシは『獄中ノート』で次のように述べている。

「経済主義（economismo）を研究するためには、また構造と上部構造との関係を理解するためには､『哲学の貧困』中の、ある社会集団が発展をとげていく過程での重要な一段階は、組合の個々の構成員がもはや彼らの経済的利益のためだけに闘うのではなくて、組織自体の防衛と発展のために闘うようになる段階である、と述べられてい

るくだりが参照点になる（正確な原文を見ること）。『哲学の貧困』は、実践の哲学（filosofia della praxis）の形成過程におけるひとつの本質的な契機をなしている。」（pp. 1591-2. Q13§18、『現代の君主』156～157 頁）

労働者たちがいわゆる組合主義を乗り越える地点として、グラムシが注目したのは『哲学の貧困』の以下の箇所である

「たとえ最初の抵抗目的が賃金の維持にすぎなかったにしても、次に資本家のほうが抑圧という考えで結集するにつれて、最初は孤立していた諸団結が連合を形成する。そしてつねに結合している資本に対決するとき、彼らにとっては組合の維持のほうが賃金の維持よりも必要不可欠になる。このことはまったく真実であって、イギリスの経済学者たちは、彼ら経済学者たちから見れば賃金のために設立されているにすぎない組合のために、労働者たちがその賃金のかなりの部分を犠牲にするのを見て、唖然としているほどなのである。この闘争―これこそ正真正銘の内乱―においてこそ、来るべき戦闘に必要なすべての要素が結合し発達する。ひとたびこの点に達するやいなや、組合は政治的性格を帯びるようになる。」（MEW Bd.4, S. 180. 188～189 頁）[109]

ここでは組合を存続させること自体が目的となるということに、政治的局面への「移行」が見いだされているのである。こうした「経済的 - 同業組合的段階」から政治的段階への「移行」ということは、グラムシのヘゲモニー論において重要である。たとえば Q13§17 では、「力関係」における諸契機・諸段階を区別する必要があるとして、①「構造」と緊密に結びついた「社会的諸勢力の関係（un rapporto di forze sociali）」、②各種の社会集団の到達している等質性、自己意識、組織化の程度とかかわる、「政治的諸勢力の関係（il rapporto delle forze politiche）」、③そのつど決定的な契機となる「軍事的諸勢力の関係（rapporto delle forze militari）」にわける。さらに②を、第一の「経済的 - 同業組合的な契機」と第二の「社会集団の成員全体のあいだに利害の連帯性があるという意識には到達しているが、それがまだたんに経済的な分野にとどまっている契機」を区別し、その後の第三段階について次のように述べる[110]。

「第三の契機は、自己の同業組合的利害関心が、その現在および将来における発展のなかで、同業組合の圏域（la cerchia corporativa）、たんに経済的な集団の圏域をこえて、他の従属的諸集団（altri gruppi subordinati）の利益関心ともなりうるし、またならねばならない、という意識に到達するような契機である。これは、構造から複合的な上部構造の領域への明白な移行（passagio）を示す純然たる政治的な段階であり、それまでに芽生えていた種々のイデオロギーが『政党（partito）』となって対立し闘争しあうにいたる段階である。そして最後には、それらのうちのただ一つ、またはただ一つの組み合わせが、社会の全領域にわたる優越、支配と浸透をめざして、経

[109] ちなみにレーニンもこの箇所には注目して、「ここに『来るべき戦闘のため』にプロレタリアートの軍勢を準備する長い期間全体に対する、数十年にわたる経済闘争と労働組合運動の綱領と戦術がある」と述べている。レーニン『カール・マルクス』栗田賢三訳、岩波文庫、1971 年、49 頁

[110] 田口富久治も、「マルクス主義の政治理論における政治（情勢）分析の方法を問題にする」うえで、グラムシ『獄中ノート』のこの Q13§17 に注目して詳細にパラフレーズしている（田口富久治『マルクス主義政治理論の基本問題』青木書店、1971 年、30～37 頁）。

済的および政治的な諸目的の唯一性だけでなく、知的および道徳的な統一性をも確定していくのであり、ありとあらゆる問題を提起しては、それらをめぐって、同業組合的レベルではなく『普遍的（universale)』レベルにおいて白熱した闘争を展開し、こうして一連の従属的諸集団にたいするある一つの基本的な社会集団のヘゲモニー（l'egemonia di un gruppo sociale fondamentale）を創出していくのである。」（p. 1584. Q13§17『現代の君主』140～141 頁）

ここでは「他の従属的諸集団」との言わば節合が重視されており、その点こそ「政治的な段階」のメルクマールになっている。「普遍性」をめぐる対立・闘争は経済的・政治的諸目的だけでなく、知的・道徳的統一性をも追求するものであり、ヘゲモニーの創出は「同業組合の圏域」からの脱却に始まると捉えてよいだろう。厳密に言えば、「他の従属的諸集団」のなかに小市民などの中間階級を含めてよいのかどうかという問題、あるいは中間階級への政治的はたらきかけの問題ははっきりと述べられていない。しかし、この引用文に続けて、グラムシは国家に言及し、「支配的集団は従属的諸集団の一般的な（generali）利害関心との具体的な調整のもとにおかれるようになること」、また「国家生活（la vita statale）というのは基本的集団の利害関心と従属的諸集団の利害関心との不安定な均衡（equilibri）を（法律の領域において）たえず形成しては克服していくこと」を指摘する。その「均衡」ももはや「狭量な経済的 - 同業組合的利害（gretto interesse economico-corporativo)」に一致することはできないのであると言う（ibid. 同 141 頁)。この「不安定な均衡」は、中間階級をも巻き込んだ、つねに変動するヘゲモニー関係に照応するだろう。また各集団の「一般的な（generali)」利害関心というレベルと、ヘゲモニー的闘争における到達目標としての「普遍性（universale)」は区別されているようにも見える。

④　『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』

グラムシがヘゲモニー概念を彫琢するにあたって、マルクスの著作の中でもっとも重視したのは『ブリュメール一八日』ではないか、と筆者には感じられる。彼は次のように述べる。

「(一二月二日[ルイ・ボナパルトのクーデター]に関する古典的著作を分析して、そこでは直接的な経済要因にいかなる相対的重要性が与えられているか、また反対に、そこでは『イデオロギー（ideologie)』の具体的研究がいかなる場所を占めているかを研究すること)。」（p. 1596. Q13§18『リーダー』249 頁）

ここに、マルクスによる「『イデオロギー』の具体的研究」を、グラムシがヘゲモニー論の核心として摂取していく姿勢を見出すことができるのではなかろうか。また、グラムシが『獄中ノート』で、『ブリュメール一八日』や『フランスにおける内乱』、東方問題に関する叙述などを挙げながら、経済（還元）主義的な土台 - 上部構造論理解を批判している点も注目されるだろう[111]。

111 「経済とイデオロギー。政治やイデオロギーのあらゆる変動（fluttuazione）を、構造

マルクス自身にとっては、『ブリュメール一八日』において述べられた、ブルジョアジー各派の分裂やイデオローグと母集団の分裂は『ド・イデ』の記述を下敷きにしたものであった。しかし、『ド・イデ』をグラムシはおそらく読んでいない。彼は『ブリュメール一八日』を通して、『ド・イデ』におけるそうした議論に接近することになったのである。そこで、グラムシが『ブリュメール一八日』を要約した箇所から見ていくことにする。『ブリュメール一八日』の詳しい内容は、第三部第八章で扱うこととし、ここでは『獄中ノート』Q13§23の文脈に沿って、グラムシの観点をおさえておこう。

「諸々の社会集団は、その歴史的生活のある時点で、自己の伝統的諸政党から離反する。すなわち、所与の組織形態において、それを構成し、代表し、指導する特定の人員を擁する伝統的諸政党は、自己の階級もしくは階級の一部分による表現としてもはや認められなくなる。このような危機が生じるとき、当面、状況は微妙となり、危険をはらんだものとなる。というのも、力による解決、つまり神意的あるいはカリスマ的人間たち（uomini provvidenziali o carismatici）に代表された不明瞭な潜在力の活動に、場が開かれるからである。」（pp. 1602-3.『現代の君主』174頁）

1848年の二月革命・六月暴動を通じて、ブルジョアジー各派は離合集散していた。だが、彼らは伝統的諸政党、すなわちブルボン派、オルレアン派に見切りをつけ、ルイ・ボナパルトという「不明瞭な」カリスマに期待をかけるようになる。

「代表する者（rappresentanti）と代表される者（rappresentati）とが対立するこうした状況はどのように形成されるのか？　この対立は、諸党派の領域（狭義の党組織、選挙－議会の場、ジャーナリズム組織）から国家機構（l'organismo statale）全体に反映し、（文武）官僚・財界・教会および一般的に世論の変動から相対的に独立したあらゆる機関がもつ権力の相対的な立場を強化する。内容は同一でも、その過程は国によって異なっている。そしてその内容とは指導的階級のヘゲモニーの危機（la crisi di egemonia della classe dirigente）であり、この危機が生じるのは、指導的階級が大衆の同意を求めたり、または力によって同意を強要した、ある種の大規模な政治的企て（たとえば戦争）に失敗したからか、もしくは（とりわけ農民や小ブルジョア知識人からなる）広汎な大衆が、政治的な受動状態から突然なんらかの行動に移行し、まとまりのない全体として一つの革命を構成するような諸要求を提出するからである。『権威の危機（crisi di autorità）』が語られると、これは、まさにヘゲモニーの危機、国家全体の危機となる。」（p. 1603.『現代の君主』174～175頁）

ブルジョアジーとブルジョア・イデオローグの分離・対立は、ボナパルトのクーデター

の直接的表現として示し解釈するという（史的唯物論の本質的公理として掲げられた）主張は、理論的には素朴な小児性（infantilismo primitivo）として論駁され、また実践的には、具体的な政治的 - 歴史的著作の著者であるマルクスの真の証言によって論破されなければならない。この点で、とりわけ重要なのが、彼の『ブリュメール一八日』および「東方問題」に関する著作であり、さらにその他の著作（『ドイツにおける革命と反革命』『フランスにおける内乱』やその他の論文）も重要である。これらの著作の分析は、マルクス全作品中に散在する理論的な諸々の主張を総合・解明・解釈することによって、マルクス主義の歴史方法論をよりよく確定することを可能にする。」（p. 871. Q7§24『セレクション』147～148頁）

と独裁を招く一因となった。ブルジョア階級内部の抗争は、プロレタリアートの六月暴動を弾圧するために一時的に解消されて、秩序党が組織された。しかし、暴動の鎮圧後、分割地農民の多くはナポレオン伝説にとらわれて、ルイ・ボナパルトを賞揚し、小ブルジョア知識人は、議会内外でしばしば秩序党に対抗しようとしていた。これらは指導者階級としてのブルジョアジーにとって、まさに「ヘゲモニーの危機」であったと言える。

「人民のさまざまな階層（i diversi strati della popolazione）は、状況をすばやく察知したり、同じリズムで再び自己組織化するといった能力そのものをもちあわせていないので、危機は当面の危険な状況を生みだす。訓練を受けた多数の人員を擁する伝統的な指導的階級は、従属的諸階級（classi subalterne）に起こるよりもずっと迅速に、人間と綱領を変え、彼らの手からこぼれ落ちていこうとしていた統制力を取りもどす。おそらく犠牲を払うだろうし、デマゴギー的約束によって茫洋とした未来に身をさらすだろうが、それでも権力を保持し、当面は権力を強化する。また、その権力を用いて敵を壊滅させ、あまり数多くもなく、それほど訓練しているはずもない敵の指導幹部を一掃する。階級全体の要求をよりよく表現し集約する単一政党の旗のもとに、多くの党派の部隊が移行するのは、たとえそのリズムがきわめて速く、平穏時に比べほとんど電光石火のようであるにせよ、有機的かつ正常な現象である。この移行は、存亡に係わる主要問題を解決し、致命的な危険を回避する能力があると判断された唯一の指導のもとに、一つの社会集団全体が融合することを表している。危機がこうした有機的な解決ではなくて、カリスマ的首領（capo carismatico）による解決を見いだすとき、静的均衡（equilibrio statico）が存在し（このとき均衡要因はさまざまでありうるが、なかでも進歩的諸勢力の未成熟という要因が支配的である）、保守的であれ進歩的であれ、いかなる集団も勝利に必要な力をもたず、保守的集団もまた一人の主人を必要としているということを意味する（『ルイ・ナポレオンのブリュメール一八日』を参照）。」（pp. 1603-4. 『現代の君主』175～176 頁）

この箇所は、まさにブルジョア各派が秩序党の下へ結集したことを述べている。プロレタリアートや小市民階級と比較して、彼らは迅速に「統制力」を取り戻したのである。プロレタリアートを抑圧するために、ルンペン・プロレタリアートを買収するなど、将来的なリスクにつながる可能性にもさらされていたが、「階級全体の要求」、すなわち他の階級に対するブルジョア支配の維持ということが至上命題になっていた。だが、秩序党の支配体制は言わば「静的均衡」であり、いかなる分派も「勝利に必要な力をもたず」、その混乱のなかで、ルイ・ナポレオンという「一人の主人」が必要とされたのである。

こうした『ブリュメール一八日』の理解のうえで重要なのが、『ド・イデ』の分業（とくにブルジョア階級内での精神的労働と物質的労働の分割）とイデオローグにかんする記述であるが、グラムシはそれらを読んでいない。しかし、彼はおそらく『ブリュメール一八日』の叙述を通して『ド・イデ』の分業論に実質的に接近していたのである。

「しかしながら、統治される者（governati）と統治する者（governanti）とへの分割は、究極的には、もろもろの社会集団間の分割にまでさかのぼるものだとしても、しかもなお、現実には、それは社会的に等質な同一集団の内部にも存在しているということを明確に認識しておく必要がある。そして、ある意味では、この分割は労働分割[＝

分業]のつくりだしたものであり、技術上の事実であるといってもよいのである。」（p. 1752. Q15§4『現代の君主』243 頁）

⑤　『経済学批判』「序言」

グラムシは『獄中ノート』7 で「序言」の一部の翻訳練習もおこなっている（pp. 2358-2360.）。マルクスの叙述のうちで、「私を悩ました疑問の解決のために企てた最初の仕事は、ヘーゲルの法哲学の批判的検討であって」から「われわれは、ドイツ哲学のイデオロギー的見解にたいするわれわれの見解の対立を共同してつくりあげること、事実上はわれわれの以前の哲学的意識を清算することを決意した」の箇所までである（MEGAⅡ-2 S.100-2. MEW, Bd.13 6-7 頁）。そして彼は以後のノートでしばしば「序言」に言及する。そのなかで、彼が経済還元主義を批判することはよく知られているだろう。ただし、そこには彼独特の「序言」の読み方がある。それは物質的な「衝突を意識する」場としてのイデオロギー的諸形態と新旧の社会構成体・生産諸関係の交代時期およびその「物質的諸条件」にかんするものである[112]。マルクスの叙述のなかでグラムシがとくに重視している箇所を二つ挙げておく。

「このような諸変革[生産諸力の発展とそれにともなう社会革命]の考察にあたっては、経済的生産諸条件における物質的な、自然科学的に正確に確認できる変革と、人間がこの衝突を意識するようになり、これとたたかって決着をつけるところの法律的な、政治的な、宗教的な、芸術的または哲学的な諸形態、簡単にいえばイデオロギー的諸形態とをつねに区別しなければならない。」（S.101, 7 頁）

「一つの社会構成体は、それが生産諸力にとって十分の余地をもち、この生産諸力がすべて発展しきるまでは、けっして没落するものではなく、新しい、さらに高度の生産諸関係は、その物質的存在条件が古い社会自体の胎内で孵化されてしまうまでは、けっして古いものにとって代わることはない。それだから、人間はつねに、自分が解決しうる課題（Aufgabe）だけを自分に提起する。なぜならば、もっと詳しく考察してみると、課題そのものは、その解決の物質的諸条件がすでに存在しているか、またはすくなくとも生まれつつある場合にだけ発生することが、つねに見られるであろうからだ。」（ibid., 同頁）

とりわけ後者の引用部分は、小原耕一が述べるように、レーニン『カール・マルクス』が「唯物史観」について述べるなかで「序言」定式を長く引用した際に、途中で省略した

112 形野清貴は、「序言」の「定式」が以下の五つの構成部分から成るとしている。「①土台－上部構造に関する部分、②生産力－生産関係の矛盾の展開と革命に関する部分、③変革の際の物質的生活の矛盾と意識の関係に関する部分、④矛盾解決の物質的諸条件に関する部分、⑤経済的社会構成体の継次的交代に関する部分」。彼が述べるように、グラムシの『獄中ノート』における「定式」への参照は③と④に集中しており、「当時の『正統派』とは根本的に異なる着眼点に基づくものである」と思われる。形野清貴「ヘゲモニー論の再構成―『構造－上部構造』問題を中心に」（松田博・鈴木富久編『グラムシ思想のポリフォニー』法律文化社、64～66 頁）

箇所であった[113]。小原によれば、グラムシはレーニンのこの著作をロシア滞在期（1922年末～1923年末）に翻訳したが、そのときはレーニンが省略した形態に従っている。しかし、『獄中ノート』では、「かつて省略された二つの文章[一つの社会構成体は～つねに見られるであろうからだ]に特別の光をあて獄中草稿の随所で言及したり引用したりしている」のである[114]。

まず、この二箇所のうちで前者の「イデオロギー的諸形態」について、グラムシがイデオロギー＝虚偽意識という理解を乗り越えていることが注目される。彼は、クローチェが「実践的な構築物」、「政治的な指導の道具」としてイデオロギーを把握していることは、マルクスの議論の一部に由来するものであると強調しながら、次のように述べる。

> 「マルクスにとって、『イデオロギー』は、幻影や外観（illusioni e apparenza）どころではない。それらは、客観的な、現に作動している現実（una realtà oggettiva ed operante）なのだ。ただし、歴史の原動力ではない、というだけのことである。・・・人間はイデオロギーの場、上部構造の場において、自分たちの課題（compiti）を意識する、とマルクスは確言している。しかも、この確言には、すくなからぬ『現実性』があるのだ。かれの理論もまた、まさしく、ある特定の社会集団にみずからの課題、みずからの力、みずからの生成を『意識させる』ことをめざしているのである。しかし、敵対する社会集団の『イデオロギー』については、かれはこれらを破壊する。これらの『イデオロギー』は、残余の社会にたいする政治的支配の実践的道具にほかならない。かれは、これらの『イデオロギー』が実際の現実と矛盾したものであって、そのためにどんなに無意味なものであるかを暴露するのである。」（p. 436-7. Q4§15、『現代の君主』34～35頁）

イデオロギーは物質的な「衝突を意識する」場として、「客観的な、現に作動している現実なのだ」。「上部構造の場」において「自分たちの課題を意識する」というグラムシの叙述は、表現は少々異なるが、「衝突を意識するようになり、これとたたかって決着をつけるところの・・・イデオロギー諸形態」と「人間はつねに、自分が解決しうる課題だけを自分に提起する」いう先に挙げたマルクスの二つの記述を結びつけたものであると言えるだろう。グラムシがこの「序言」の定式を翻訳練習する際に、「課題」をcompitiと訳していることもその裏づけの一つとなるはずである（p. 2359）。マルクスが言う「解決しうる課題」は、グラムシにおいては、ある社会集団自身の課題、力、生成の自覚として把握されている。それは明らかに、イデオロギーによる「呼びかけ」あるいは主体形成作用を含意している。さらに、「かれの理論もまた、まさしく、ある特定の社会集団にみずからの課題・・・を『意識させる』ことをめざしている」とグラムシが言うとき、それはマルクスのイデオロギー論をヘゲモニー論的に読み込むというスタンスを明確に示していると言えよう。引用の最後の部分は敵対する社会集団とのイデオロギー闘争について扱っており、それが政治的・文化的指導と同意のとりつけにおいて、つまヘゲモニー闘争においての主要モメントであることを示していると理解していいだろう。

---

113 レーニン『カール・マルクス』粟田賢三訳、岩波文庫、1971年、22～23頁
114 小原耕一「『獄中ノート』におけるマルクス「経済学批判」序言の位置」（『季報唯物論研究』第72号、2000年、34～35頁）

新旧の社会構成体・生産諸関係の交代については、とりわけそれが受動的革命との関連で重視されている。

「受動的革命（rivoluzione passiva）の概念は政治学のつぎの二つの基本原則から厳密なしかたで演繹されなければならない。(一）どのような社会構成体も、そのなかで発展してきた生産諸力がいっそうの前進運動のための余地をなおもみいだしているあいだは、消滅することがない、という原則と、(二）社会はその解決に必要な諸条件がまだ熟していないような課題（compiti）を提起することはない、という原則がそれである。もちろん、これらの原則は、まえもって、その全範囲にわたって批判的に展開され、機械論と宿命論のあらゆる残滓から浄化されていなくてはならない。」(p. 1774. Q15§17、『現代の君主』230～231 頁）

先述したように、受動的革命は後発資本主義国において、支配集団が敵対的階級の知識人層を吸収しつつ、ジャコバン的な革命を回避して、言わば上からの近代化を推進していくものだが、それを分析するためには、「序言」の単純な段階主義的理解から解放されなければならない。各領域における発展段階のズレ、つまりラクラウが言う「位置移動（dislocation)」によって、ヘゲモニー関係は複雑になっており、保守的ヘゲモニーであれ、対抗ヘゲモニーであれ、政治的影響力の拡大のためには、イデオロギー戦略が欠かせない。とりわけ後発国で新旧の社会構成体・生産諸関係が大きく変わろうとするとき、先進国での経験が後発国においても知られているからこそ、ヘゲモニー的な文脈でのイデオロギーの問題が重要になる。その際、政治的・文化的指導と同意の獲得によって形成されるのが、グラムシの言う「集合的意志」なのである。

「『社会はその解決のための物質的諸前提がまだ存在していない問題（problemi）は提起しない』という命題。この命題に直接依存している問題に集合的意志（volontà collettiva）形成の問題がある。この命題がなにを意味しているのかを批判的に分析することは、まさしく永続的な集合的意志が形成されるのはどのようにしてか、また、それらの意志が具体的な直接、間接の諸目的、すなわち、ひとつの集合的行動の路線を提起するのはどのようにしてかを探究することを意味しているのである。」(p. 1057. Q8§195、『現代の君主』236 頁）

大きな変革の時期に、「問題」の提起が「集合的意志」によってなされる。グラムシによれば、それは旧来の「イデオロギー的複合体」を批判することで、その分解・変化をうながすのである。イデオロギー批判も当初はユートピア論などの形態をとる場合があろう。しかし他方で、分解・変化のプロセスはダイナミックで急激なものに展開する可能性もある。従属的な要素が主要な要素となり、またその逆のことも生じる。この複雑さを機械論的な経済還元主義に陥ったマルクス主義が捉えられるはずもない。まさに、グラムシのヘゲモニー論はそれを批判することで練り上げられたものであった。

「集合的意志の形成の歴史的過程の初期段階における、混濁した合理主義的なユートピアやイデオロギーの重要性。ユートピアや抽象的合理主義は、つぎつぎに経験を累積しつつ歴史的に練りあげられてきた旧来の世界観とおなじだけの重要性をもっている。重要なのは、そのような[旧来の]イデオロギー的複合体（complesso ideologico）に新しい歴史的段階の最初の代表者たち（primi rappresentanti）によってくわえら

れる批判である。この批判をつうじて、旧来のイデオロギーを構成する諸要素が所有していた比重関係に区別と変化の過程が発生する。副次的、従属的、あるいはまた偶然的でしかなかったものが、主要なものとみなされるようになり、イデオロギーと教義の新しい複合体の中核に転化する。古い集合的意志は、それの矛盾する諸要素に分解する。というのも、これらの要素のうちで従属的であったものが社会的に発展するなどのことが起こるからである。」(p. 1058. Q8、§195、『現代の君主』237～238 頁)

最後に「市民社会（bürgerliche Gesellschaft)」の訳語について触れておこう。グラムシが「序言」定式を翻訳練習した際に、bürgerlich の訳語に苦心した跡がうかがえるのである。該当するのは次の箇所である。

「・・・法的諸関係ならびに国家諸形態は、それ自体からも、またいわゆる人間精神の一般的発展からも理解されうるものではなく、むしろ物質的な諸生活関係に根ざしているものであって、これらの諸生活関係の総体をヘーゲルは、一八世紀のイギリス人およびフランス人の先例にならって、『市民社会（società civile)』という名のもとに総括しているのであるが、しかしこの市民社会の解剖学は経済学（economia politica）のうちに求められなければならない・・・」(p. 2358.)(MEGA Ⅱ-2, S. 100.)

編者の Gerratana によると、ここでグラムシは「市民社会」を一度 società borghese と訳したあとで、borghese を civile に修正している（p. 2358.)。ちなみに、翻訳練習の別の箇所では、以下のように同じ「市民社会（bürgerliche Gesellschaft)」を società borghese と訳している。

「ブルジョア的生産諸関係（i rapporti borghesi di produzione）は、社会的生産過程の最後の敵対的形態である。敵対的というのは、個人的敵対という意味ではなく、諸個人の社会的生活諸条件から生じてくる敵対という意味である。しかしブルジョア社会（società borghese）の胎内で発展しつつある生産諸力は、同時にこの敵対の解決のための物質的諸条件をもつくりだす。」(pp. 2359-60.)(ibid. S. 101.)

この bürgerliche Gesellschaft にたいする二つの訳語は、グラムシによる意図的な訳し分けであると思われる。少なくとも彼はヘーゲル以来のドイツの市民社会論を慎重に読み込もうとしていた。おそらく、経済的土台あるいは生産諸関係そのものを意味する bürgerliche Gesellschaft には、società borghese をあて、経済的領域だけにとどまらない、私人の活動領域としてグラムシが把握した bürgerliche Gesellschaft には、società civile という訳語をあてることにしたのではなかろうか。グラムシのヘゲモニー論において、陣地戦が展開される領域としての市民社会はもちろん società civile であり、こちらにグラムシ独自の展開が見られることは言うまでもない。グラムシの市民社会論については第二部第三章でも扱う。

おわりに

グラムシにおけるヘゲモニー論とイデオロギー論の関連という問題については、ムフが「マルクス主義イデオロギー論にたいするグラムシの貢献」として以下のようにまとめて

いる[115]。

「1　グラムシがはじめて、イデオロギーの物質的性質、すべての社会形成に不可欠なレベルとしてのイデオロギーの現存、イデオロギーの実践への書き込み（inscription）と諸装置（apparatuses）への物質化を強調した。

2　彼は根本的に虚偽意識としてのイデオロギー概念から決別した。つまり、生産関係における主体が占める場によって決定されるがゆえに歪められた、現実の表象としてのイデオロギー概念から決別した。そして彼は諸主体を生産する実践としての[アルチュセール的な]イデオロギー概念を先取りした。

3　最後に、彼はまた、必然的な階級帰属性をすべてのイデオロギー要素にわりあてる還元主義の一般的原理に疑念を抱いた。」（p. 199.）

このグラムシ・イデオロギー論にたいする評価は、筆者としてもほぼ同意できるものである。そのうえでムフが重視するのは、主要階級が他の中間階級にイデオロギー的おしつけを行うのではなく、「国民－人民（national-popular）」的イデオロギー要素を自らの言説に節合することである（pp. 194-5.）。これは幅広い勢力からの同意のとりつけという契機にほかならず、「ある階級のヘゲモニーとは、したがって、たんなる政治的指導よりもさらに複雑な現象である」（p. 195.）。

ムフによれば、『獄中ノート』において、グラムシ的な意味でのヘゲモニーは「政治的指導と知的かつ道徳的指導の永続的な結合となり、それは明らかにたんなる階級同盟という観念を超えるのである」（p. 179.）。また、ムフは、「ある階級がヘゲモニー的になりうる方法」についてグラムシは二つの主要な道を区別していると言う。それは「トランスフォーミズム（transformism）」と「拡張的なヘゲモニー（expansive hegemony）」である。前者は敵対階級が生産した積極的な要素を持続的に吸収していくこと、つまりリソルジメント期に穏健党が採った戦略で、グラムシの言う「受動的革命」をもたらすものである。後者は「国民的 - 人民的意志」を形成するにいたるもので、それを可能にするのは労働者階級だけだとされる（pp. 182-3.）。後者については、ムフはのちに意見を変えて多元的主体を想定するようになったと考えられる。

ムフが言うように、グラムシは、虚偽意識論としてのイデオロギー論から抜け出し、言わばイデオロギーの主体形成的な機能を重視することによって、ヘゲモニー論を展開する方向性を見出すことができたと考えられるだろう。

以上で、グラムシによるマルクスへの言及のすべてを網羅しているわけではない。また、ここでは獄中期の『ノート』それぞれの執筆時期・順序をさしあたり考慮していない[116]。だが、彼のマルクス理解が、フォイエルバッハ・テーゼのごく一部の解釈を除けば、極めて生産的であったことは、おおよそ示されているだろう。そこから明らかなように、グラムシは高い水準でマルクスを理解し、イタリアの状況などと対照させながら、ヘゲモニー

---

115 Chantal Mouffe, Hegemony and Ideology in Gramsci, Chantal Mouffe ed. *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge & Kegan Paul, 1979. 以下、本文中に同書のページ数を示す。

116 『獄中ノート』の執筆時期・順番については、竹村英輔『現代史におけるグラムシ』青木書店、1989 年や川上恵江「グラムシにおける歴史主義の形成（１）」（『季報唯物論研究』第 67 号、1999 年）などを参照のこと。

論として展開させたのである。本研究は、その遺産を受け継ぎつつ、グラムシが読むことができなかった文献をもふまえて、マルクスのヘゲモニー論的読解をさらに進めていくことを目指す。

第二部　知識人とプロレタリアートのヘゲモニー的関係──初期マルクスのイデオロギー批判と革命論

第三章　『独仏年誌』におけるヘゲモニー論的展開

はじめに

グラムシが言うように、市民社会はヘゲモニーをめぐる陣地戦が行われる場である。彼にとってヘゲモニーとは、おもに階級内外での政治的・文化的指導と同意の調達を意味するが、同盟の構築や覇権の獲得といったことも含意する用語であり、国家にたいする物理的な正面攻撃・奇襲攻撃を意味する機動戦とは異なる領域に位置づけられる。では、マルクスにこうした発想を見出すことはできるだろうか。グラムシはイタリアの社会状況を念頭におきつつ、マルクスの市民社会論に萌芽的に見られるヘゲモニー論をより詳細に展開したのではないか。また、そうしたマルクス - グラムシ関係と近年のラクラウのヘゲモニー論を対照させるとどうなるか。本章では、こうした関心から『独仏年誌』の二論文について考察してみたい[117]。

そのためにまず、ラクラウが『独仏年誌』について言及しながらヘゲモニー論を展開している箇所を検討する（第一節）。そこには彼のマルクス理解の問題点が含まれているものの、マルクスのヘゲモニー論的読解にとっては重大なヒントが示されている。次に、マルクスとグラムシの市民社会論について確認する（第二節）。この点をまとめておくことで、グラムシへの連続性が明らかになり、またラクラウの限界もクリアになるはずだ。さらに、マルクスが言う「市民社会の精神的要素」としての宗教と教養について概観する（第三節）。そのうえでグラムシ『獄中ノート』の「常識」論と対照させ[118]、マルクスのヘゲモニー論的読解の可能性を明らかにすることを目指す（第四節）。

1　ラクラウから見た「ヘーゲル法哲学批判序説」

ラクラウはマルクスの階級観が本質主義的であると批判する。つまり、マルクスが労働者階級をア・プリオリに変革主体として措定しており、政治活動を経済還元主義的に捉えているというのである。それにたいして、ラクラウはたとえば『偶発性・ヘゲモニー・普遍性』のなかで、「ヘゲモニーは、政治的関係が実際に形づくられる地平そのものを規定するのである」（p.44, 六八頁）とする[119]。彼によれば、政治とは、言説的な「節合

---

117 文献は以下のものを用い、括弧内に原典と参照した翻訳のページ数を表す。『独仏年誌』(「ユダヤ人問題によせて」、「ヘーゲル法哲学批判序説」)については、MEGA1-2, 1982.（城塚登訳、岩波文庫、一九七四年）。『ドイツ・イデオロギー』第一章については、Die deutsche Ideologie, hrsg.von W.Hiromatsu, 1974.（渋谷正訳、新日本出版社、一九九八年）。なお[　]内は筆者が補ったもの。訳文には適宜、筆者が変更を加えた（以下同様）。

118 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, A cura di Valentino Gerratana, Einaudi, 1975.

119 Ernesto Laclau, Judith Butler, Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality:*

（articulation）」を構築していく自律的な活動という意味で、ヘゲモニー的実践なのである。articulation はしばしば「分節化」とも訳されるが、一般的に言えば、同盟・敵対関係を再編するというニュアンスが強い。言説的な節合は、「空虚なシニフィアン」、すなわち無規定的な記号・スローガンにさまざまな社会的要求が結び付けられることで可能になり（たとえば「反貧困」というよびかけの下に諸勢力が結集するなど）、そこから抑圧的政体への対抗ヘゲモニーが形成されるのである（pp.303-4, 三九八～三九九頁）。ラクラウは、マルクスの「ヘーゲル法哲学批判序説」（以下「序説」）から「おそらくヘゲモニーのゼロ地点といえる文」（p.44, 六八頁）、つまり本質主義的で非ヘゲモニー的な見解として、次のように引用している（便宜上、引用 A とする）。

> 「プロレタリアートは突然やってきた産業の発展の結果、ようやくドイツで生成し始めている。なぜなら、自然に生まれ出た貧困ではなくて人為的に作られた貧困が、社会の重圧によって機械的に押しつぶされた大衆ではなくて社会の根源的な解体、とりわけ中間身分の解体から出現する大衆が、プロレタリアートを形成するからである。・・・プロレタリアートがこれまでの世界秩序の解体を告知したとしても、それはただ自分自身のあり方の秘密を表明しているにすぎない。なぜなら、プロレタリアートはこの世界秩序の事実上の解体であるからである。プロレタリアートが私有財産の否定を要求したとしても、それはただ、社会がプロレタリアートの原理にしたものを、すなわちプロレタリアートが手を貸すまでもなくすでに社会の否定的帰結としてのプロレタリアートのうちに具現されているものを、社会の原理にまで高めているにすぎない。・・・哲学がプロレタリアートのうちにその物質的武器を見いだすように、プロレタリアートは哲学のうちにその精神的武器を見いだす。そして思想の稲妻がこの素朴な国民の土壌のなかまで底ぶかくはしったとき、はじめてドイツ人の人間への解放が成就されるであろう。」（ラクラウ　pp.44-5, 六八～六九頁）（マルクス S.182, 九四～九五頁）

すなわち、プロレタリアートが「社会の否定的帰結」としての本質を無前提にもっており、また人間の解放のために自動的に立ち上がるとマルクスは考えている、というのがラクラウの理解である。彼は同じく「序説」から、別の箇所を引用している。こちらにはヘゲモニー論的発想が読み取れるという意図の下にである（引用 B とする）。

> 「部分的な、たんに政治的な革命は何にもとづいておこなわれるのか？ それは、市民社会の一部分が自分を解放して一般的な支配（general domination, allgemeine Herrschaft）に到達すること、ある特定の階級がその個別の地位から社会の一般的解放（general emancipation, allgemeine Emancipation）を引き受けることにもとづいている。･･･一国民の革命と市民社会のある個別の階級の解放とが一致するためには、つまり一つの階層（estate, Stand）が全社会の状態であると考えられるためには、逆に社会のいっさいの欠陥がある別の階級に集中されていなければならず、[・・・]またある個別の階層が、この領域からの解放が一般の自己解放であると思われるほどに、

Contemporary Dialogues on the Left, Verso, 2000.（ラクラウ、バトラー、ジジェク『偶発性・ヘゲモニー・普遍性―新しい対抗政治への対話』竹村和子・村山敏勝訳、青土社、二〇〇二年）。以下、本文中に原典と翻訳の参照箇所を示す。

全社会の札つきの犯罪として認められなければならない。ある一つの階層がすぐれて解放の階層であるためには、ある別の階層が逆に公然たる抑圧の階層にならなければならない。」（ラクラウ　p.45, 六九～七〇頁）（マルクス S.179, 九〇～九一頁）

ラクラウはこの二つの引用を比較し、引用 A では、解放は「『社会の根源的な解体』の結果」だが、引用 B では、解放は「市民社会のある一部分が『一般的な支配』を達成することの帰結」になっているという。つまり、「前者[引用 A]ではあらゆる個別性が溶け去るが、後者[引用 B]では、個別性をくぐることこそあらゆる普遍的な効果（universalizing effects）が出現するための条件なのだ」（p.45, 七〇頁）。個別的な利害関心が普遍的なものとして認められるには、グラムシ的に言えば指導・説得・同意・妥協・同盟といった様々な政治的契機が不可欠であり、その意味でヘゲモニー論的であるということだろう。ラクラウはマルクスの主眼が引用 A にあると考えている。筆者が問題にしたいのは、むしろ引用 B を主導的なものとする、マルクスの読み方ができるのではないかということである。

たしかに、マルクスの叙述のしかたから言って、引用 B は「部分的な、たんに政治的な革命」に関するものであり、前近代的な要素を多分に残すドイツにおいては、より「ラディカルな革命」が必要だとされている。そのために人間的困窮を普遍的に体現したプロレタリアートが革命主体とされているのだが、この点にラクラウは本質主義的発想を見出すわけである。

二つの引用文の文脈を改めて確認しよう。全体の論旨から言って、ラクラウがヘゲモニー論的だと見る引用 B は、フランスの状況が念頭におかれたものである。

「フランスでは、国民のいずれの階級も政治的理想主義者であって、まず自分を特殊な階級とは感ぜず、社会的欲求一般の代表者（Repräsentant der socialen Bedürfnisse überhaupt）と感じる。したがって、解放者の役割は、劇的な動きのなかでフランス国民のさまざまな階級に順次移っていき・・・」（S.181, 九三頁）。

つまり、フランスにおいては、どの階級も「社会的欲求一般の代表者」であることを政治的に主張しようとする力量をもっている。ではドイツはどうだろうか。

「しかし、ドイツでは、いずれの特殊な階級にも、首尾一貫性、尖鋭さ、勇気、そして社会の否定的代表者であることを特徴づける仮借のなさが欠けているだけではない。いずれの階層（Stand）にも、国民の心とたとえ一瞬でも一体化するようなあの心の広さ、物質的な力に活を入れて政治的な力（politische Gewalt）になるよう勇気づけるあの天分、敵に向かって、我は無なり、されば我は一切なるべし、と不敵な言葉（trotzige Parole）を投げつけるあの革命的勇敢さも、同様に欠けている」（S.180, 九一頁）。

ここではまず、ドイツのあらゆる階級・階層に欠けているものとして、国民的ヘゲモニーの構築能力があげられている。その際の革命的スローガン（「我は無なり、されば我は一切なるべし」）がまさにラクラウの言う「空虚なシニィフィアン」にあたり、広汎な勢力の結集と同盟関係の構築が意図される。そして、諸階級が非力なドイツにおいては、「市民社会のいずれの領域（Sphäre）も、勝利を祝わないうちに敗北を喫し」、「いずれの階級も自分より上層の階級との闘争を開始するやいなや、自分より下層との闘争に巻きこまれてしまうのである」とされる（S.181, 九二頁）。具体的には、諸侯と国王、官僚と貴族、彼ら

すべてとブルジョアジーのあいだで闘争しているときに、プロレタリアートはブルジョアジーとの闘争をすでに開始している。ここに示されているのは、いまだ国家統一を達成していない後発資本主義地域の複雑な勢力関係であろう。つまり、マルクスは無条件にプロレタリアート階級を革命主体として措定しているというより、ドイツの複雑な階級間の力関係においてブルジョア政治革命が不可能であることを指摘し、そのうえで絶対的な貧困にあえぐプロレタリアートを「世界秩序の事実上の解体」あるいは「社会の否定的帰結」として位置づけているのである。また、ドイツにおいてプロレタリアートはまさに形成されつつある階級にすぎない。「プロレタリアートは急に起こってきた産業の活動を通じて、ようやくドイツにとって生成しはじめつつある」(S.182, 九四頁)。したがって、ドイツのプロレタリアートを一つの階級として形成する努力も必要になってくるはずであり、ここにまず大きなヘゲモニー的課題がある。さらに、先の引用で「特殊な階級」、「階層」、「市民社会のいずれの領域」といった様々な表現が用いられているのも、ドイツの勢力関係がまだまだ発展途上にあり、流動的であることを意味しているのではなかろうか。

ラクラウによれば、マルクスの議論は、資本主義経済の発展によって中間階級が没落し、「均質のプロレタリアート大衆」がブルジョアジーと最後の決戦を迎えるという仮説にもとづいている。そこでは「解放は、媒介のない十全性、あるがままのそれ自身になるために、外部のものはいっさい必要としない本質の回復（the retrieval of an essence）へと到達する」(p.46, 七〇頁)。しかし、今日の（ポスト・フォーディズム的な）傾向のもとで「個別性の領域が無制限に拡大していく以上」、「階級構造が単純化する」というマルクスの「基本仮説」は成り立たないとされる（p.46, 七一頁)。それにたいしてヘゲモニー論的な先の引用 B においては、「所与の、媒介のない普遍性（universality)」は想定されておらず、「そのさまざまな個別の目的を、共同体の普遍的な解放という目的に一致させるべく、権利を主張しなければならないのである」。その際には「権力と政治的介入が、あらゆる普遍的な解放のアイデンティティのなかに含まれていることになる」(p.46, 七〇頁）という。

しかし、マルクスが「序説」で強調したことは、「所与の、媒介のない普遍性」ではなかった。同書では、プロレタリアートの解放におけるドイツ哲学あるいは知識人の媒介が重視されていたはずである。1840 年代前半のドイツは、政治的にも経済的にも、イギリスとフランスに比べて決定的に遅れていたが、哲学だけは近代的な問題に到達していた。ここにラクラウの言う、史的唯物論における「位置移動（dislocation)」、すなわち土台と上部構造のズレが生じているのは明らかであり、それは上記のドイツにおける複雑な階級関係とあわせて、ヘゲモニー論的考察を必要ならしめるものなのである。

> 「われわれは現代の歴史的な同時代人ではなくて、その哲学的な同時代人である。・・・先進諸国民のもとでは近代的国家状態との実践的な対決であるものが、そうした国家状態そのものがまだ一度も存在したことのないドイツでは、まずそのような国家状態の哲学的反映との批判的な対決となる」(S.175, 八一頁)。

マルクスが「現代の歴史的な同時代人」としての哲学に求めているのは、大衆の政治的意識と接触することであった。たとえば、「理論はつねに、それが一国民の欲求の実現である限りにおいてのみ、その国民のなかで実現される」(S.178, 八七頁）としながら主張しているのは、後発国ドイツにおいて哲学者とプロレタリアートが結合することの必要性に

ほかならない。このことが「序説」における重要なモチーフと見るのが筆者の立場である。もちろん、ここで他の中間的階級との「節合」について述べられているわけではなく、全階級を巻き込んだヘゲモニー闘争が主題にされているのではない。しかし、哲学者とプロレタリアートの結合がヘゲモニー構築の主要モメントとなり、複雑な階級関係を政治的・イデオロギー的に再編していく可能性は十分に考えられるはずである。したがって、新興プロレタリアートと知識人を中心に媒介された「普遍的な解放」ということが、マルクスの強調したい点であるという読み方も成り立つと思われる。

ラクラウの引用 A にかんする理解、すなわちプロレタリアート階級論を本質主義的に把握し、それをマルクスの理論全体に適用しようとすることは、たしかに旧来のマルクス主義が陥っていた問題である。だが、ラクラウはその次元でマルクス自身をも批判しているのであって、ラクラウとマルクスの対話を綿密に行ったとき、成果はより生産的なものになるはずである。

2　マルクス市民社会論とグラムシ

哲学者とプロレタリアートの節合を要とするヘゲモニー論が、「序説」に読み取られるとすれば、問題になるのはマルクスの市民社会論との整合性であろう。しばしばそれは、グラムシ的市民社会論とは異なって、経済的領域と同一視され、政治的・イデオロギー的領域とは区別して扱われてきたからである。

初期マルクスの市民社会概念については、さまざまな議論があるが[120]、そのなかで、市民社会概念と土台概念を同一視してよいのか、あるいはそれぞれをどう理解するかという問題は非常に複雑である。『ドイツ・イデオロギー』（以下『ド・イデ』）には次のような有名な箇所がある。

> 「市民社会としての市民社会（bürgerliche Gesellschaft）は、ようやくブルジョアジーとともに発展するが、しかしあらゆる時代に国家およびその他の観念論的上部構造の土台をなしていて、生産および交通から直接に発展する社会的組織は、たえず同じ名前でよばれてきた。」（H-144,S-170）

すなわち、ここでは二つの「市民社会」が扱われていて、簡潔に規定すれば、一方はいわゆる近代ブルジョア社会であり、他方は、経済的土台としての市民社会である。たとえばノルベルト・ボッビオは、マルクスの市民社会概念を完全に経済的土台として理解し、グラムシの市民社会概念を上部構造にあたるものとして対比的に捉えている[121]。その際、ボッビオは、グラムシの市民社会概念が、マルクスではなくヘーゲル『法哲学』を継承していると考え、前国家的な「倫理・政治的契機」、たとえばコルポラツィオーンを強調するものとした[122]。ラクラウはこうしたボッビオの理解に基本的に依拠している[123]。たしかに

---

120 マルクスの「市民社会」概念の多義性を主張するものとしては、重田澄男『資本主義の発見』（改訂版）、御茶の水書房、一九九二年、三〇頁を参照のこと。

121 ノルベルト・ボッビオ『グラムシ思想の再検討―市民社会・政治文化・弁証法』小原耕一他訳、御茶の水書房、二〇〇〇年、六一～六二頁。

122 「実際に、信じられていることとは違って、グラムシはヘーゲルの思想を少し強引に、

グラムシは『獄中ノート』12 の§ 1 で市民社会は上部構造の二つの「次元」の一つであり、「一般に『私的』とよばれる有機体の総体（l'insieme di organismi)」としている（p. 1518.『セレクション』179～180 頁)。だが、「有機体の総体」としての私的領域である以上、経済的契機を捨象するわけにはいかないだろう。また、グラムシは次のような言い方もしていた。

「われわれは相変わらず国家（Stato）と政府（Governo）を同一のものとみている。この同一視は、・・・まさに市民社会（società civile）と政治社会（società politica）との混同の再現である。というのも、国家の一般概念には、市民社会の概念（国家＝政治社会＋市民社会、つまり強制の鎧をつけたヘゲモニー（egemonia）という意味で）に帰着すべき諸要素が入っていることに留意すべきだからである。」（pp.763 - 4. Q6§88、『セレクション』156～7 頁）

彼は広義の国家として、この政治社会と市民社会が有機的に統合したものを想定している。そこには強制装置をもつ狭義の国家と陣地戦的領域にも間接的にかかわる広義の国家というはっきりとした区別があり、グラムシが力点を置いているのは広義の方である[124]。「強制の鎧」とは狭義の国家のことで、警察や軍隊、官僚制を意味すると考えてよい。彼の言う市民社会とは、指導によって同意を調達していくヘゲモニー的な場である。それはたしかに上部構造的な機能であるが、そこには経済的な要素が入り込まざるをえない。

「ヘゲモニーという事実は、それが行使される諸集団の利害と傾向が考慮に入れられていることや、ある種の妥協的均衡（equilibrio di compremesso）が形成されること、すなわち指導集団が経済的 - 同業組合的種類の犠牲を払うことを疑いなく前提としている。しかし、そうした犠牲や妥協が本質に係わるものではありえないということもまた、疑いないところである。なぜなら、ヘゲモニーが倫理的 - 政治的であるならば、それは経済的なものでもあらざるをえず、指導集団が経済活動の決定的な核心部分で行使する決定的な機能のなかに、その基礎をもたざるをえないからである。」（p. 1592. Q13§18、『現代の君主』155～6 頁）

つまり、グラムシの市民社会の捉え方は、「犠牲や妥協」などにかかわる政治的・文化的活動あるいは上部構造的諸機能をもった、「本質」的には経済的な私的・社会的諸関係とい

あるいは少なくとも一面的に解釈しているにせよ、自分自身の市民社会概念をマルクスからではなく、明らかにヘーゲルから引き出しているのである」（ノルベルト・ボッビオ前掲書、六四頁)。彼によれば、マルクスの市民社会論もヘーゲルを継承しているが、それは「欲求の体系」としての物質的領域と（ヘーゲルによっては市民社会とは区別されていた）家族の領域を含み、土台に属している。同書五九頁も参照のこと。ただし、ボッビオは「たとえば、『ユダヤ人問題』での『市民社会』は経済的諸関係を超えて拡張されているとのジェルラターナの意見に私は完全に同意する」（九九頁）とも述べており、この意味ではマルクスとグラムシの市民社会論に連続性を見ているとは言えるのかもしれない。

123 Laclau, ibid. pp. 47-8. 七二～七三頁。

124 ビュシ＝グリュックスマンは、広義の国家を「国家概念の拡張」と捉え、政治社会と市民社会の区別は方法論的な区別だとし、そこにグラムシの国家論の現代的意義を見出そうとする。Ch.・ビュシ=グリュックスマン『グラムシと国家』大津真作訳、合同出版、一九八三年。

うものであったと思われる[125]。

『ド・イデ』の先の引用に戻ると、近代ブルジョア社会と経済的土台という二つの「市民社会」は「たえず同じ名前でよばれてきた」とあるが、ここではヘーゲル以来ドイツでは「たえず同じ名前」であったと理解しておく[126]。では『独仏年誌』においてはどうだろうか。一見すると、「ユダヤ人問題によせて」（以下「ユダヤ人問題」）では市民社会を非政治的な経済的領域としているようにも思える。たとえば次のようにある。

> 「しかし、国家の観念主義の完成は、同時に、市民社会の物質主義の完成でもあった。政治的なくびきを振りはらったことは、同時に市民社会の利己的な精神をしばりつけていた絆を振りはらったことでもあった。政治的解放は、同時に政治からの市民社会の解放、一般的内容（allgemeiner Inhalt）であるかのような外見そのものからの市民社会の解放でもあった。」（S.161, 五〇～五一頁）

しかし、そこで論じられている「市民社会」はたんなる経済的・物質的土台ではない。それは「精神的要素」も含んでいる。「ユダヤ人問題」では「国家の諸前提になっているもの」つまり市民社会の要素として、「私有財産などの物質的要素」と「教養（Bildung）や宗教のような精神的要素」があげられている（S.149, 二六頁）。また、「政治からの市民社会の解放」ということは、ここでは「いわば封建社会のさまざまな袋小路のなかへ分割され解体され分散していた政治的精神（politischer Geist）を分散状態から寄せ集め」、抽象的公民としての政治参加というあり方、すなわち「市民生活のあの特殊な諸要素から観念的に独立した一般的な人民的業務（allgemeine Volksangelegenheit）の領域」を確立したということである（S.161, 五〇頁）。この「政治的精神」は市民生活の要素から「観念的に独立」しているにすぎないから、市民社会における各種の文化的実践が孕む政治性を否定するものではない。したがって、同書での主要な市民社会論は、先の『ド・イデ』の引用でいえば、近代ブルジョア社会を捉えたものであるととるのが適当である。ただし、「ユダヤ人問題」のなかでも、「古い市民社会（die alte bürgerliche Gesellschaft）」としての

---

125 ラクラウの盟友であるムフは、マルクスにおいて「構造[土台] - 上部構造」という組み合わせと「市民社会 - 国家」という組み合わせが統合されておらず、それを試みたのがグラムシであるという解釈をかつて紹介している。そこでは、マルクスの「市民社会－国家」観は「いつも記述的なものにとどまっている」ともされている。Chantal Mouffe, ed. *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge & Kegan Paul, 1979. p.9. この見解に全面的に賛同することはできないが、マルクスにおいてもグラムシにおいても、市民社会と「構造[土台]」を区別して考えるという意味では示唆的であろう。

126 平子友長は、経済的領域という意味とは異なる「市民社会」論の伝統をグラムシが復権させようとしたと見ている。「グラムシにとって市民社会とは、自己の所属する経済的集団の経済的諸利害に制約され、それを受動的に表現するだけの政治を克服して、政治を自由な主体による一つの倫理的行為として遂行することを可能にする社会水準のことである。ここから政治を必要悪としてではなく、一つの集団的文化の創出の問題として捉える構想が生まれてくる」。彼によれば、西欧社会思想の伝統では、「市民社会」とはポリス的な政治社会のことだったが、ヘーゲルによって、またドイツ語の訳語において、それが経済的領域という意味ももたされることになったのである。平子友長「西洋における市民社会の二つの起源」（『一橋社会科学』創刊号、二〇〇七年、五五～五六頁）。

封建制について述べている箇所があり（S.160, 四八～四九頁）、同書においても『ド・イデ』と同じく二つの市民社会概念が存在していると言える。ちなみに、渡辺憲正は、市民社会における物質的土台とは区別された精神的観念的領域を「経済の《彼方》」と表現している[127]。吉田傑俊も、市民社会の中に上部構造的な領域も見いだす必要があるとし、その意味でグラムシを「マルクスの市民社会論を正確に踏襲」するものとして評価している[128]。両者の理解は近代ブルジョア社会としての市民社会論にウエイトをおくものであり、本稿と同じ立場にあると思われる。

3　市民社会の精神的要素―教養と宗教

では、「ユダヤ人問題」において、市民社会の「教養や宗教のような精神的要素」とは具体的にどのようなものとして描かれているのか。まず「教養」については、あまり同書で展開されておらず、理解が難しいところではある。たとえば趣味的・虚栄的な、ペダンチックな教養というものが想定されている可能性もなくはない。それにたいして、後藤道夫はヘーゲル的な市民社会における「富と教養」をマルクスに接続させている[129]。後藤によれば、ここでいう「教養」とは、自己の労働を社会的関係のなかで捉えることのできる力である。すなわち自己は労働において陶冶され、社会的富の形成者の一員となるが、そうした連関を認識しつつ特殊性の「かどをすりおとし」ていくことが「教養」である。だがプロレタリアートは市民社会の経済的担い手でありながらも、「人間の完全な喪失」という状態に貶められ、「教養」からは排除されている[130]。この見方に従うとすれば、プロレタリアートはヘゲモニーを獲得するためには、「教養」をもち、自己の疎外された労働のあり方を社会的関係のなかで捉えられるようにならなければならない。そのためには知識人による何らかの援助が不可欠であろう。また、このことは先述した「序説」におけるドイツ哲学者とドイツ・プロレタリアートの結合ということと符合する。

では、「宗教」についてはどうだろうか。「ユダヤ人問題」の第一論文では、ブルーノ・

127　「マルクスも経済の《彼方》を『文化』と規定しているように思われる。」渡辺憲正『イデオロギー論の再構築』青木書店、二〇〇一年、一三七頁。

128　吉田傑俊『市民社会論―その理論と歴史』大月書店、二〇〇五年、二三〇頁。

129　「しかし陶冶としての教養のこの労働によってこそ、主観的意志そのものがおのれのうちに客観性を獲得するのであって、この客観性においてのみ、主観的意志はそれなりに理念の現実性たるに値し、理念の現実性たりうるのである。」G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, 1986. S.345.（『ヘーゲル』藤野渉・赤沢正敏訳、中央公論社、一九七八年、四二〇頁）

130 後藤は次のように述べている。「労働者階級は経済的関係の一方の担い手として市民社会の一階級であるが、市民社会というシステムの力として現れる『生活そのもの、肉体的および精神的生活、人間的人倫、人間的活動、人間的享受、人間的本質』[「ルーゲにたいする批判的論評」の引用]から排除された階級であるかぎり、市民社会の外に立つ階級なのである。『ヘーゲル法哲学批判序説』における次のような特徴づけもこのことを表したものである。マルクスはいう。プロレタリアートは『市民社会のどんな階級でもないような市民社会の一階級』であり、『人間の完全な喪失』である。」後藤道夫『収縮する日本型〈大衆社会〉―経済グローバリズムと国民の分裂』旬報社、二〇〇一年、二四七～二四八頁。ちなみに『ド・イデ』にも、プロレタリアートは「現存する富と教養の世界との矛盾」（H-37, 六五～六七頁）において創出されたとある。

バウアーが、ユダヤ教ならびに宗教一般を廃棄すれば政治的解放が達成されるとしていることが問題視され、むしろ政治的解放が完成された民主的国家において宗教の自由が認められており、「政治的解放そのものは人間的解放ではない」ことが強調される（S.155, 三七頁）。完成された政治的国家の市民社会においてこそ、宗教の自由が営業の自由などとともに人権（自然権）として認められているのである（S.161, 五一頁）。

こうした市民社会における人権としての自由は「孤立して自分のなかに閉じこもっているモナドとしての人間の自由」（S.157, 四三頁）であるとされる。つまり「欲求の体系」という高度に発展した商品社会における利己主義的な自由であり、どの構成員も他者を手段として扱い、その意味で他者にたいして無関心である。そして、市民社会における自由な宗教活動とは、各個人が社会的関係にあるにもかかわらず、他人のなかに自分の自由の制限をみるような対人間関係、そうした生活過程における「人間の分離の表現」なのである。

> 「いまや宗教は、市民社会の精神、すなわち利己主義の領域、万人の万人に対する戦いの領域の精神となった。宗教はもはや共同体（Gemeinschaft）の本質ではなく区別の本質（das Wesen des Unterschieds）である。宗教は共同存在（Gemeinwesen）からの、自分と他の人間とからの、人間の分離の表現となっている―宗教はもともとそのようなものだったのである。」（S.150, 二七頁）

マルクスは「ユダヤ人問題」第二論文でユダヤ教が「市民社会の原理」であるとも述べている。これは近代ブルジョア社会においてユダヤ教信仰そのものが盛んになっているということではなく、「実際的な欲求、利己主義」、さらには拝金主義（貨幣崇拝）を意味している（S.166, 六二頁）[131]。それはキリスト教信仰と両立するし、むしろキリスト教社会においてこそ全面的に展開するとされる。それはなぜか。第一論文によれば、キリスト教と民主的国家においては、共通の疎外構造が存している[132]。キリスト教も民主的国家も、現実的関係は度外視して、抽象的に類的紐帯を想定する。前者は感性的欲求を観念的に捨象して、神の国における精神の共同体をめざしている。後者は、市民社会から政治的性格を抽出し、「市民社会のあの特殊な諸要素から観念的に独立した一般的な人民的業務」（S.161, 五〇頁）として政治的活動を確立する。つまりブルジョア（私人）から完全に分離したシトワイヤン（公民）とは、「抽象された人為的につくられた」（S.162, 五二頁）政治的人間にすぎない。こうした二元的構造が宗教と民主的国家における「人間的基礎（menschlicher Grund）」（S.154, 三五頁）である。そしてこの二元性においてこそ、類

---

131 「ユダヤ人問題」では、こうした拝金主義的な「市民社会の原理」は「暴利商業（Schacher）」によるものであるとされている。良知力はこの点について次のように述べている。「マルクスの『ユダヤ人問題によせて』を忠実に読んでみれば明らかだと私には思えるのだが、ここには、少なくとも経済学的規定性においては、産業資本の循環上の一機能たる近代的商業資本の論理はまだない。」（良知力『ヘーゲル左派と初期マルクス』岩波書店、二〇〇一年、三四九～三五〇頁）

132 良知力によれば、「この擬制的な相関的構造[キリスト教と民主制国家の疎外構造]を突きくずし、問題を人間そのものへ還帰させようとする点まではマルクスもバウアーも同じである。だがバウアーはその先の展望を失う。」（良知力前掲書、三四二頁）

的紐帯から分離された次元の方で、エゴイスティックな「市民社会の原理」が全面的に展開するのである[133]。この「市民社会の原理」も「人間の分離の表現」であり、類的紐帯とはそのユートピア的な補完物なのである。

宗教が市民社会における「人間の分離の表現」であるということは、「序説」においては、宗教が「抑圧された生きものの嘆息」「非情な世界の心情（Gemüth）」、「民衆の阿片（das Opium des Volks）」（S.171, 七二頁）であると言い換えられる。また、そうした宗教のあり方と拝金主義が「市民社会の精神的要素」であるとすれば、それが自己と社会的関係の結びつきを自覚する「教養」のあり方と対立することは明白である。したがって、近代ブルジョア社会におけるヘゲモニー的要素は、ブルジョアジーによる「教養」の独占と大衆にたいする宗教的慰撫であると言うことができるだろう。

4　マルクスとグラムシにおける「常識」

以下では、マルクスが言う「市民社会の精神的要素」とグラムシの言う「常識」の関係について考察することにしぼりたい。「常識」にかんしては『獄中ノート』11 の§12、13 で詳細に扱われている。

グラムシによれば、「常識」はばらばらな要素からなり、首尾一貫してはいないものの、大衆の世界観の根底を形作っている。

> 「常識のなかで支配的なのは、『現実主義的』で唯物論的な要素、つまり粗野な感覚から直接生まれたものである。しかしそれは宗教的要素と矛盾するものではなく、むしろその逆である。だがこれらの要素は『迷信的（superstiziosi）』であり、無批判（acritici）である。」（p. 1397, Q11§13、『リーダー』428 頁）

この「常識」は宗教と密接な関係をもち、「常識の主な要素は諸々の宗教から供給される」（p. 1396, Q11§13、『リーダー』427 頁）。ここでマルクスのテクストの中で想起されるのが「序説」の次の箇所であろう。

> 「宗教は、この世界の一般的理論であり、それの百科全書的要綱であり、それの通俗的な形（populäre Form）をもった論理学であり、それの唯心論的な、体面にかかわる問題であり、それの熱狂であり、それの道徳的承認（moralische Sanktion）であり、それの儀式ばった補完であり、それの慰めと正当化との一般的根拠（allgemeiner Trost-und Rechtfertigungsgrund）である。」（S.170, 七二頁）

グラムシからすれば、宗教の内容を多分に含んだ「常識」にたいして、知識人はそれにはたらきかけることではじめて「実践の哲学（filosofia della praxis）」を形成することができる。このことは『独仏年誌』の二論文に引き付けて言えば、ドイツの哲学者たちが、市民社会における「教養」をそれから排除されているプロレタリアートたちに獲得させる

---

[133] 山中隆次が述べるように、「いうなれば、キリスト教世界、近代市民社会の確立は全人類のユダヤ人化、疎外の普遍化を生み出したのである。」山中隆次『初期マルクスの思想形成』新評論、一九七二年、一七四頁。

試みであり、それによってドイツ哲学の観念性や形而上学性は脱却できるはずであった[134]。グラムシは次のように述べている。

「他方、知識人と素朴な人々（semplici）のあいだに、理論と実践とのあいだにあるべき同じ統一性が存在したときにのみ、いいかえると知識人が有機的にこれら大衆（masse）の知識人になったときにのみ、つまり知識人が大衆の実践的活動によって提起された諸々の原理や問題を彫琢し首尾一貫させ、それゆえ文化的、社会的ブロックを構築したときにのみ、思想的有機性と文化的堅固さをもつことができたであろう。」（p. 1382. Q11§12、『リーダー』414 頁）

ここでグラムシが念頭においているのは、「哲学はプロレタリアートの止揚なしには自己を実現しえず、プロレタリアートは哲学の実現なしには自己を止揚しえない」（S.183, 九六頁）という「序説」末尾の文ではないだろうか。またそれはいわゆる外部注入論と自然発生論の対立を止揚しようとする意図のもとにあったと言えるだろう。グラムシは次のように述べている。

「個人的に、大衆の一人が常識を批判的に乗り越えるとき、その事実そのものによって、彼は新しい哲学を受け入れる。それゆえ、ここに実践の哲学の叙述における伝統的哲学との論争の必然性がある。しかも実践の哲学は、その大衆の哲学という潜在的性格から、論争と絶え間ない闘争という形においてしか理解されえない。にもかかわらず、出発点はつねに常識であらねばならず、それは自然発生的に（spontaneamente）、イデオロギー的な等質化が大切な群衆の哲学（filosofia delle moltitudini）なのである。」（pp. 1397-8. Q11§13、『リーダー』428～9 頁）

グラムシにおいて「常識」とは、知識人による指導・教育を一方的に受容するだけのものではない。「常識」は合理的で首尾一貫した世界観とは言えないものだが、それにむけた萌芽はもっているのである。それをグラムシは「良識」とよぶ。知識人のはたらきかけが結実するのは、この潜在的な「良識」が開花するからであり、その意味で知識人と大衆の「文化的、社会的ブロック」の出発点は、この「常識」に存している「良識」なのである。

では、マルクスの場合はどうだろうか。『独仏年誌』における「宗教」も、実はたんなる「民衆の阿片」なのではなく、グラムシが言う「良識」を備えていると言えるだろうか。かつて、竹内良知は、マルクスが啓蒙主義的立場から宗教を否定していたのではなく、むしろ「宗教を批判することによって、宗教の積極的な内容をすべて生かそうと」したと述べた。竹内から見たマルクスの捉え方においては、「宗教の核心」は、「現実の非人間的関係を超越した領域」を築くことによって人間的に生きぬこうとする「主体的な努力」なのである[135]。

---

134 渡辺憲正氏の以下のような見解も、グラムシのスタンスと非常に近いと思われる。「『[ヘーゲル法哲学]批判序説』の準位は、哲学としての哲学の抽象性を止揚し、哲学的課題を実践において成就すべき課題としてつかんだ、というところにある。マルクスにとって人間の教養としての文化（Bildung）は土台にたいするたんなる上部構造ではない。それは土台そのものを変革する根拠でもある。この根拠の発見によってマルクスは、はじめて哲学を現実的に超える境位を獲得したのである。」渡辺憲正『近代批判とマルクス』青木書店、一九八九年、一〇五頁。

135 竹内良知『マルクスの哲学と宗教』レグルス文庫、一九七六年、五二、五七頁。

竹内は宗教のポテンシャルをやや積極的に捉えすぎている。たとえば「ユダヤ人問題」の「もはや宗教は、特殊な倒錯、私的妄想、気まぐれの抽象的な告白にすぎない」といった叙述（S.150, 二七頁）との整合性が問われるところであろう。しかし、プロレタリアートにとって、彼らの労働や公民的なあり方は宗教と同じ疎外構造をもつ[136]。そのために、宗教は彼らにとってある種の親近性・リアリティをもつのであり、「常識」を構成する要素になると言えるだろう。そのうえで、宗教が現実の市民社会における「人間の分離」や「利己主義」の表現であり、またそのユートピア的な補完物とされつつ、「現実的な悲惨にたいする抗議（Protestation）」（S.171, 七二頁）ともされる理由は、マルクスが宗教の中に「良識」の要素を探り当てようとするからではないだろうか。もちろん、それはプロレタリアートが現実の運動のなかで、知識人の支援を受けながら、共同して「常識」を批判的に作り変えていくことの原点にすぎない。田畑稔は、マルクスにおいて「宗教的構想力」は「現実形成的」ではなく、「自己慰撫的」であるが、「自分たち自身の『生活活動』を〈自由の可能態において〉『対象としている』以上は、宗教的構想力も解放論的意味を担い続けている」とする。彼はそのことが「マルクス宗教論の基本特徴なのである」と述べる[137]。筆者もこの方向性の解釈に賛成であり、その点において、グラムシの常識 - 良識論が『独仏年誌』における宗教論を展開させたものである可能性を指摘しておきたい。両者にとって、プロレタリアートが知識人の援助をえて「教養」を獲得し、宗教あるいは常識の「解放論的」ポテンシャルを実践的な変革力に転化させることこそが、対抗ヘゲモニー構築の出発点を意味するのである。その意味で、マルクスからすると宗教はたんなる虚偽意識ではない。宗教は「常識」の構成要素として主体形成機能をはたすだけでなく、ときには悲惨な現実にたいする「抗議」として変革意識の原点（「良識」）にもなりうる。革命運動の大衆的立脚点は、まずそこに求めるしかないだろう。

おわりに

マルクスが『独仏年誌』で国家を政治的な公民の領域、市民社会を私人の領域とすると

136 田島慶吾はマルクスの「経済学批判は宗教批判を核心として含みつつ遂行された」と考え、「経済学批判＝私的所有批判と宗教批判の結節点」を「人間の自己自身及び自然からの自己疎外」という観点に見出す（田島慶吾「マルクスの経済学＝宗教批判・序説」『一橋論叢』第一〇五巻二号、一九九一年、一九七、二〇六頁）。田島はその「結節点」が『経済学・哲学草稿』第一草稿において成立したと見ているが、私的所有＝暴利商業という捉え方が濃厚な「ユダヤ人問題」第二論文にも、すでに次のような叙述がある。「人間は宗教にとらわれている限り、自分の本質を何か疎遠な幻想的存在とすることによってしか、自分の本質を対象化するすべを知らないのであるが、同様に人間は、利己的欲求の支配下にあっては、自分の生産物および活動を疎遠な存在の支配下に置いて、それらに疎遠な存在―貨幣―の意義を付与するという方法でしか、実践的に活動し、実践的に諸対象をつくりだすことができないのである。」（S. 166, 六六頁）

137 田畑稔前掲書、一五五頁。

き、その国家は警察や軍隊などの強制装置というよりも、公民としての抽象的人間による共同体あるいは民主的代表制を意味しており、その点でグラムシの国家規定（狭義）とは論点が異なる。一方、グラムシが市民社会の政治的性格をヘゲモニー論的に指摘する場合、それはおもに各種の文化的実践における政治性を意味しているのであって、その点ではマルクスが言う市民社会の「精神的要素」と大きく重なっている。つまり、ブルジョアジーによる「教養」の独占と大衆の宗教的慰撫という問題と関わってくる。グラムシが繰り返し強調するのは、大衆の「常識」や宗教心にたいする知識人のはたらきかけであると同時に大衆の自発性ないし主体性である。Jorge Larrain は、先に注目したグラムシ『獄中ノート』11 の§12 の一節（p. 1383.）を引用しつつ次のように述べている。

> 「実践の哲学（マルクス主義）は最初にそれ自身を常識に基礎づけなければならない。『それは「すべての人」が哲学者であることや、思想の科学的形態をすべての人の個人的生活にはじめから導入することが問題なのではなく、すでに存在している活動性を革新し、「批判的」にすることが問題なのだと示すためである』」[138]。

Larrain とボッビオはともに、グラムシは『ド・イデ』を知らなかったと見ているようだ[139]。他方、『獄中ノート』にはグラムシが「ユダヤ人問題によせて」を翻訳練習したものが含まれている。彼が、市民社会＝物質的土台という図式に引きずられなかったのは、マルクスの市民社会論をおもに『独仏年誌』から摂取したからではないか。そこでグラムシは市民社会概念の「精神的要素」に注目し、ヘゲモニー論を展開するうえでのヒントにしたのではないだろうか。

---

[138] Jorge Larrain, *Marxism and Ideology*, The Macmillan Press, 1983. p. 84.

[139] Jorge Larrain, ibid., p. 78. ノルベルト・ボッビオ前掲書、七〇頁。

第四章　パリ期マルクスにおける道徳イデオロギーと「普遍的精神」

はじめに

『ドイツ・イデオロギー』(以下『ド・イデ』)において「イデオロギー」とは、現実的・物質的生活過程から超越していると思いこんでいる人間の「理論的妄念（theoretische Sparren)」（W-*313*,349）のことであり、実はそれは「物質的諸前提と結びついた生活過程」の「必然的な昇華物」(S.116.三六頁）だとされる[140]。その具体的形態に関しては、「道徳（Moral)、宗教、形而上学、そしてその他のイデオロギー」(S.116.三六～三八頁）というように、ここで道徳が明確にイデオロギーとして規定されている。だが『ド・イデ』はドイツ思想の道徳主義的性格やドイツ的小市民道徳に言及してはいるものの、道徳の中身をあまり詳しく説明してはいない。『ド・イデ』がイデオロギー一般についても議論している以上、我々は英仏の道徳イデオロギーにかんするマルクスの認識もふまえないわけにはいかない。

本章はまず、マルクスの道徳イデオロギー批判を『経済学・哲学草稿』(以下『経哲』)から読みとることを試みる[141]。『経哲』は「イデオロギー」なる語をまったく用いていないが、とりわけ第二草稿と第三草稿で国民経済学と道徳の関連について論じている。そこには＜マナーズ（生活態度）論的道徳イデオロギー＞についての議論が含まれているが、土台 - 上部構造論的観点に偏重した旧来のマルクス主義は、それを軽視しがちであったのではないだろうか。それに対して、グラムシは『経哲』を読んでいないものの、彼のヘゲモニー論、とくにそのなかでの知的・道徳的指導ということが、『経哲』のこの論点と関わっているのである。また、第一草稿では、イギリスにおける地主と産業家の道徳イデオロギー対立について扱われており、それは普遍的（一般的）利益を標榜した特殊利益の対立であった。この点も『ド・イデ』の「支配的諸思想」にかんする議論に結実するものとして重要である。

次に、『経哲』と同時期に執筆された、『フォルヴェルツ！』誌第 63 号（1844 年 8 月 7 日付）掲載の「論文『プロイセン国王と社会改革―一プロイセン人』にたいする批判的論評」(以下「批判的論評」）を扱う[142]。それはアーノルド・ルーゲ批判の論考だが、そこで展開されたドイツ社会意識・イデオロギー論を整理する。その際、とくにプロレタリアートの「普遍的精神」と国際的連帯が論じられている箇所を重視する。『経哲』で描かれた、

---

140 『ド・イデ』第一章は本章のみ次のものを使用した。Marx, Engels, Weydemeyer, Die deutsche Ideologie, In: *Marx-Engels-Jahrbuch*, 2003. 翻訳は同じく渋谷正訳を参照した。それぞれ本文中にページ数を示す（以下同様)。第二章以降は、MEW, Bd.3.と大月版全集訳を使用した。

141 Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte,In:MEGA I -2,1982.（『経済学・哲学草稿』城塚登・田中吉六訳、岩波文庫、1964 年)。

142 Karl Marx, Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Socialreform. Von einem Preußen“, MEGA I -2, 1982.（鎌田武治・長洲一二訳、大月版全集第一巻、1959 年）

イギリスの地主と産業家の普遍性（一般性）をめぐる対立とは対照的に、プロレタリアートが人間生活そのものとその破壊にたいする抗議を立脚点にしていることが強調されるからである。

1　マルクス主義的道徳論をめぐって

最初にマルクスないしマルクス主義の道徳論をめぐる、いくつかのアプローチを見ておこう。アルチュセールは『マルクスのために』で、マルクスにおける「認識論上の切断」、すなわち「青年期の著作のイデオロギー的『プロブレマティック』と、『資本論』の科学的『プロブレマティック』とのあいだの根本的差異」（一七頁）を強調している[143]。彼によればマルクスは「ユダヤ人問題」「ヘーゲル国法論批判」等において、また『聖家族』においてすらも「人間の歴史の理解のために倫理的なプロブレマティックを適用する前衛的なフォイエルバッハ派でしかない」（七一頁）からである。また「経済学ー哲学の草稿が、マルクスにかんする、あるいは倫理的な、あるいは（けっきょくは同じことになるが）人間学的な、さらには宗教的でさえある、ありとあらゆる解釈をはぐくんできた」（二七一頁）。それらは、道徳的な傾向をもつ深いイデオロギー上の反作用、つまりスターリン的教条主義にたいする反作用を生み出したとされる（一三頁）。簡単に言ってしまうと、少なくとも同書のアルチュセールの理解では、初期マルクスやそれに依拠しようとする者は道徳的イデオローグということになるのではなかろうか。

ローゼンベルグの見方は、同様タイプの初期マルクス理解を経済学サイドから提示したものととることができる。初期マルクスの経済学研究の導き役であったのが、エンゲルス「国民経済学批判大綱」（『独仏年誌』所収）であったことはよく指摘されるが、ローゼンベルグは同論文執筆時のエンゲルスについて次のように述べている。「『大綱』のなかには、空想的社会主義の、とくにそのイギリス的変種の刻印がまだのこっている。エンゲルスはそのなかで、しばしば、資本主義を道徳と正義の永遠の法則という観点から批判している。あれこれの経済現象の深い理論的分析を、彼は普通、それらの現象を道徳的に非難することでむすんでいる」[144]。彼はこのように初期エンゲルス（とマルクス）の経済学批判を「道徳的に非難する」レベルにとどまったものとして、つまり発展途上の経済学批判としてのみ把握する。労働価値説を採用していないことなどから、初期エンゲルス・マルクスの経済学研究が未完成であり、彼らの「道徳的」批判は、経済学的認識の不足から生じたということである。たしかにエンゲルスの同論文にはそうした傾向が強い。だが彼の「道徳的」批判とは実は道徳イデオロギー批判でもあったのではないだろうか。

一方、分析的マルクス主義者の G.A.Cohen は、マルクス主義が道徳について原理的に語らなかったことに注目する。彼によれば、それは主に共産主義社会が必然的に道徳的にすぐれた社会であるとされたため、また労働者が一階級として道徳的優位性を保っていた

---

143 ルイ・アルチュセール『マルクスのために』河野健二他訳、平凡社ライブラリー、1994年。本文中カッコ内に同書の頁数を記す（以下同様）。

144 ローゼンベルク『初期マルクス経済学説の形成』上巻、副島種典訳、大月書店、1957年、八六頁

ためである。だが現在、環境問題にともなう資源の希少性や各国労働者の生活水準の大きな差異によって、この二つの前提は成立しえないものになった。そのため彼は道徳原理としての平等原理について考察する必要性を主張するのである[145]。彼は旧来のマルクス主義に規範的・道徳的理論が欠けていたと考え、それを補完しようとしている。

だが、R.Nordahl のように、マルクスは「経験的/科学的分析と規範的関心・分析の間に一線を引くこと」を認めないとする論者も存在する。つまりマルクスにおいては「経験的なものと規範的なものは手をたずさえていくのである」(p.411)。彼によれば、マルクス主義の道徳の問題に対する「伝統的なアプローチ」は、「マルクスはある社会で正義（just）と不正義（unjust）が何であるかは生産の社会的様式によって決定されると信じていた、と論じることであった」。つまり「正しい行為は当該の生産様式に照応するものであり、不正な行為は照応しないものである」とされた（p.410)。しかし彼の見るところ「この解釈には多くの誤りがある」。なぜなら「マルクスの資本制分析は明らかにシステムの規範的批判を含んでいる」（p.410）からである。「しかし、もしマルクスが規範的問題に関心があり、資本制が不正義であると信じていたならば、そのときどうやって道徳原理に訴えることについての彼のしばしば軽蔑的なコメントを説明すればよいのか」(p.411)。それは「あまりに頻繁な『道徳的』コメントは、必要とされる経験的分析の代用物となり」、「恐ろしい現状」を維持するのに役立ちかねないからである（p.415)。「マルクスはつねに社会批判/分析にふくまれる政治的/規範的意図（implications）に敏感であった」。道徳的コメントについての彼の批判の激烈さは、「多くの労働者がさまざまなイデオロギー―ブルジョア自由主義、『プルードン主義』、『人間主義』、『社会主義的修正主義』であれ―によってまどわされること、あるいはまどわされるかもしれないこと」についての関心を反映しているのである（p.425）[146]。以上の Nordahl の整理は適当だと思われる。だが、彼はシステム全体にたいする規範的問題を主に扱っており、個々の生活過程における生活規範の問題にかんしてはあまり言及しない。マルクスがその点についても議論していることを見逃してはならないだろう。

最後にユージン・カメンカは、「社会主義」道徳が固定した真なる規範として確立されていなければならない、とイメージしているように思われる[147]。しかし各個人の生活関係における、客観的環境を作り変えていく中での陶冶・社会化にマルクス主義倫理学が着目するとすれば、そうした議論はカメンカにはあまり見当たらない。むしろ彼は次のように言う。「彼ら[マルクスの追随者]は『幸福』とは正確にはいかなることを意味するのか、と問いかけるかわりに、その眼を人間の幸福の実現途上にたちはだかるさまざまな条件に向けるのだ、と主張し、しかもそれを、自説の理論的欠陥をみとめるのではなく、理論的長所

---

145 G.A.Cohen, *If you're an Egalitarian, How Come you're So Rich?*, Harvard University Press, 2000.（コーエン『あなたが平等主義者なら、どうしてそんなにお金持ちなのですか』渡辺雅男・佐山圭司訳、こぶし書房、2006 年）とくに第 6 章を参照のこと。

146 R.Nordahl, Marx on Moral Commentary: Ideology and Science, In: *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments-Second Series*, Bob Jessop with Russell Wheatly, ed. London, 1999.

147 ユージン・カメンカ『マルクス主義と倫理学』木村雅昭訳、紀伊国屋書店、1970 年

と讃えているのである」(一五二頁)。つまり彼によれば、マルクス主義倫理学においては、「幸福」の理論的体系化が欠如しており、その前提条件に関心が向けられていたが、それは倫理学における「理論的欠陥」なのである。だが、筆者の理解では、現実的生活過程から切り離されて、抽象的に倫理学や道徳哲学を体系化することこそ、マルクスが危険視していたものにほかならない。

現実的生活過程との関わりで道徳、生活規範をとらえようとするならば、『ド・イデ』の次の箇所が重視されるべきである。

「法律、道徳、等々のうちに観念的に表現された、支配階級の存在諸条件（これまでの生産の発展によって制約されている)。これらの存在諸条件はその階級的イデオローグたちによって多少とも意識的に理論的に独立化され、この階級の個々の個人の意識のなかでは使命（Beruf）等々として現れることができ、被支配階級の諸個人にむかっては生活規範（Lebensnorm）としてかかげられる。すなわち、あるいは支配の弁解または意識として、あるいはまた支配の道徳的手段としてである。」(W-*405*,453)

道徳イデオロギーは「理論」であると同時に「使命」や「生活規範」でもあるという重層性をもっている。『ド・イデ』の「理論的妄念」としてのイデオロギー概念はいわば狭義のものであるが、以下ではこうした重層性と「支配」力をもったものとしてイデオロギー概念を捉えておきたい[148]。

換言すれば、道徳イデオロギーには「生活規範」として現われる面と「支配的諸思想」あるいは「普遍妥当的な諸思想」(『ド・イデ』) として現われる側面がある。まずは前者に注目する。道徳「理論」は、現実的生活過程においては、一定の「生活規範」として現われる。そうした「生活規範」は意識活動内部の価値評価作用と結びつき、各種「実践」の一モメントをなすのである。この捉え方は、グラムシが道徳的・知的指導をヘゲモニーの重要な契機として考えていたことと合致するし、マルクスのヘゲモニー論について考察するうえで、十分意義をもつはずである。結論を先取りして言えば、国民経済学が道徳イデオロギーとして機能し、労働者の禁欲的な主体形成を担っていたことを批判しつつ、全面的な人間の発展を展望した点で、『経哲』はグラムシ的な意味でのヘゲモニー論的アプローチを内包していたと考えることができる。では、各個人の取り結ぶ生活関係そのものに視座を設定するとき（生活過程論的観点とよぶことにしよう[149])、マルクスは具体的にどん

---

148 ただし、これは『ド・イデ』のイデオロギー概念を無視するということではない。『ド・イデ』の狭義の「イデオロギー」概念は、思弁的なドイツ・イデオローグの批判という課題設定によるものであり、厳密に言えば日常的・通俗的意識や経済学を含まないものである。だが『聖家族』『ド・イデ』以外の著作の中心課題は、英仏のブルジョア・イデオローグにたいする批判である。その際、イデオロギー概念を明確にはしていないが、実質的には諸経済学、またそれらが前提とする日常的意識、生活規範といったものも包括的に批判しようとしている。

149 生活過程論に最初に着目した中野徹三によれば、「生活過程論は、人間社会を上から鳥瞰して図式化しようとする見方とは異なり、主体としての人間とかれらの諸活動の側から展開する理論であり、この主体が個人であれ、ある集団であれ、それぞれの主体に即して考察を進めることができる。」（中野徹三『生活過程論の射程』1989 年、窓社、一七頁）

な「生活規範」を想定していたのだろうか。

2　「自業自得」論とパリ期マルクス

1830～40 年代のイギリスにおいては、労働者の貧困の原因がしばしば彼らの人格的欠陥に求められた。労働者はせっかくの稼ぎを蓄えにまわすことなく、即座に酒場等で使い果たしてしまうというわけである。こうした労働者の「自業自得」論の存在をマルクスも知っていた。1834 年の救貧法改正法案が「極貧状態は労働者の自業自得の貧困（das selbstverschludete Elend)」であり「これを不幸として予防するのではなくて、むしろ犯罪として禁圧し処罰すべきである」と考えていたことを、1844 年 7 月 31 日号の『フォアヴェルツ』紙に掲載された（これは『経哲』執筆中の時期にあたる)「批判的論評」で指摘している（S.453. 四三五頁)。

こうした見解に大きな影響を与えたのはマルサス『人口の原理』であるとされ、「批判的論評」は同書の以下の箇所を引用している。「人口はたえず生活資料を上回る傾向にある以上、慈善は一つの愚行であり、貧困を公けに奨励することである。だから国家にできることは、貧困を成行きにまかせて、せいぜい貧困者の死をたやすくさせることだけである」（ibid.同頁）[150]。ちなみに、マルクスのパリ滞在中の研究ノート（「パリ・ノート」）にはマルサス『人口の原理』からの抜粋はない。おそらく彼はエンゲルス「国民経済学批判大綱」や「イギリスの状態―カーライル『過去と現在』1843 年―」（ともに『独仏年誌』所収）などを読み、ブルジョア・イデオロギーとマルサス主義の関連を知ったのであろう。たとえばエンゲルスは後者の論考で､チフスが伝染して十七人が死亡した事件に関連して、「もしけちくさい『一七人』などではなくて、二〇〇－三〇〇万人死んだのだったら、なおさらよかったであろうに。―これが、イギリスの富裕なマルサス主義者の考え方である」（MEW-1 S.533.五八一頁）と述べており、マルクスは『独仏年誌』編集中にこの論文を読んでいるはずである[151]。

ただし、マルサスの人口論はたんなる労働貧民撲滅論ではなく、貧民の慎慮にもとづく結婚の延期とその間の節制、また彼らの生活状態改善願望にもとづく階層上昇を説くものであり、そうした議論がスミス的な「富と徳の一致」論と関連があることは明らかであろう[152]。ここでスミスーマルサス関係や当時のイギリス社会思想の状況について詳論できな

---

150 ただし、筆者は現時点で、マルクスがマルサス『人口の原理』の何版の何頁から該当個所を引用したのか特定できていない。

151　エンゲルス『イギリスにおける労働者階級の状態』（1845 年３月）もブルジョアとマルサス主義の関係について詳細に扱っている。とりわけ「プロレタリアートにたいするブルジョアジーの態度」章を参照のこと（MEW-2,S.486f.五一〇頁～)。

152 周知のように、アダム・スミスが展開した道徳哲学体系においては、次のように述べられている。「中流および下流の、生活上の地位においては、徳への道と財産への道、少なくともそういう地位にある人びとが獲得することを期待しても妥当であるような財産への道は、幸福なことに、たいていのばあいにほとんど同一である。すべての中流、及び下流

いが、少なくともブルジョア的道徳イデオロギーの一要素として、スコットランド啓蒙思想の影響を受けた、貧民の「自業自得」論があったと言うことはできるだろう。またそれは、国民経済学は、つねにスコットランド啓蒙思想の伝統を受けつつ、あるいはそれと不可分に結びつきながら貧民やその救済策について論じてきたということでもあるだろう。エンゲルスは「ロンドンだより」（1843 年 5 月）で次のように述べている。「イギリスは国民経済学の祖国である。しかしこの学問は、教授連や実践的な政治家連のあいだではどうなっているのか？ アダム・スミスの貿易自由は、マルサス人口論という気違いじみた帰結（wahnsinnige Konsequenz）にまで追いこまれ、旧独占制度のいっそう開化された新しい形態のほかにも、なにも生みださなかった。」（MEW-1 S.469.五一〇頁）

貧民の「自業自得」論とは、資本主義の構造的問題を隠蔽しながら、労働者に苛酷な生活・行動規範を押し付けるものにほかならない。エンゲルスに触発されながら、マルクスは、それを国民経済学の中に見出しており、その意味で国民経済学の＜マナーズ論的道徳イデオロギー＞性を見ぬいていた。彼はそれに対する批判を経済学批判とともに行ったのだが、その点はこれまで意外と重視されてこなかったのではないだろうか。彼は『経哲』で次のように述べている。

> 「それゆえ国民経済学は―その世俗的で快楽的な外見にもかかわらず―、実際的に道徳的な学問（moralische Wissenschaft）、この上なく道徳的な学問である。自制（Selbstentsagung）、つまり生活とすべての人間的欲求との断念が、その主要な教義である。」（S.421.一五四頁）

この箇所は、国民経済学が人間的諸欲求を断念した「労働人間（Arbeitsmenschen）」を前提にしていることをレトリカルに述べているようにも見える。しかしここにスコットランド啓蒙思想以来のマナーズ論的道徳イデオロギーに対するマルクスの批判を読み取れるのではないか、というのが筆者の立場である。

3　生活過程論的観点から捉えたマナーズ論的イデオロギー

①　国民経済学の「偽善」と「贅沢」排斥論

マルクスはエンゲルス「国民経済学批判大綱」から影響を受けて、『経哲』第三草稿で次のように述べている。

> 「あの国民経済学が、人間、すなわち人間の自立性、自己活動性、等々を承認するという見せかけのもとに出発するとすれば、・・・国民経済学は、さらに発展していくにあたってこうした偽善（Scheinheiligkeit）を脱ぎすて、その完全なシニシズムをむきだしにせざるをえなくなる」（S.384.一二一頁）

ここでマルクスは、スミスが富の主体的本質として労働を論じることの「偽善」性とリ

の専門職においては、真実で堅固な専門職の諸能力が、慎慮、正義、不動、節制の行動と結合すれば、成功しそこなうことは、めったにありえない」（『道徳感情論』第六版、水田洋訳、岩波文庫上巻、一六六頁）。こうした議論は、スミス自身の真意がどこにあるにせよ、結果的に財産をもつことができなかった人間は人格的に欠陥があるのだという見方につながる可能性を否定できない。

カード的シニシズムを扱っている[153]。この「偽善」性という表現は、第一に、国民経済学（スミス）が実は労働を抽象的活動（機械的、部分的活動）に貶めていることに対して向けられている。そのうえで第二に、それは国民経済学のマナーズ論的性格に対しても向けられているように思われる。『経哲』第三草稿の一節をみてみよう。

「彼[国民経済学者]は、労働者の活動をすべての活動からの純粋な抽象物にしてしまうのと同様に、労働者を無感覚で欲求をもたない存在にしてしまうのである。だから彼には、労働者のどんな贅沢（Luxus）も排斥すべきものにみえるし、またもっとも抽象的な欲求をこえるすべてのもの―それが受動的な享受としてであろうと、活動的な発現としてであろうと―は、彼には贅沢にみえるのである。それゆえ、国民経済学、すなわち富についてのこの科学は、同時に諦め（das Entsagen）の、窮乏（das Darben）の、節約（Ersparung）の科学であり、そして実際にそれは、きれいな空気とか肉体的運動とかへの欲求さえも、人間に節約させるところにまで達している。驚くべき産業（Industrie）の科学は、同時に禁欲（Ascese）の科学であり、そしてそれの真の理想は、禁欲的ではあるが、しかし暴利を貪る守銭奴（Geizhals）であり、禁欲的ではあるが、しかし生産をする奴隷である。」（S.420f.一五三頁）

つまり国民経済学者が理論的に前提とする「労働人間」は、欲求を肉体的生存のぎりぎりまで制限しており、活動を機械的運動に制限したものになっている。だが、そうした理論的前提は理論内にとどまらず、動物的生存欲求をこえたレベルの労働者の欲求が「贅沢」だと見なされることとなって現れる。また彼らの貧困はそうした「贅沢」の結果だとされるのである。これは理論の通俗化の一側面である。

「それ[国民経済学]の道徳的理想（moralisches Ideal）は、自分の給料の一部を貯蓄銀行（Sparkasse）へおさめる労働者であり、そして国民経済学は自分のそうしたお得意の思いつきのために、一つの卑屈な芸術すらみつけだしたのであった。それが涙ぐましくも上演されたのである。」（S.421.一五三～一五四頁）

「貯蓄銀行」とは、マルサスによれば、その重要な目的は「貧民に不慮の出来事に備える能力を身につけさせ、欠乏と寄食を防止することにある」[154]。つまりそれは貧民にたいして将来の結婚に備えて蓄えをさせると同時に、倹約の習慣を獲得させるための手段なのである。最後の「卑屈な芸術」が「涙ぐましくも上演された」というのは、国民経済学が労働者にたいして通俗道徳となって現れ、そこで生活規範が押し付けられるという実態を示すレトリックであろう。このように国民経済学の理論的前提としての「労働人間」と通俗的生活規範が、マナーズ論的道徳イデオロギーを重層的に構成しているのである。

② 人口増殖抑制論

マナーズ論的道徳イデオロギーを構成する要素として、次にジェームズ・ミルの人口増

153 『経哲』第三草稿によれば、「そこでミシェル・シュヴァリエ氏は、リカードが道徳を無視しているといって彼を非難するのだ。しかしリカードは、国民経済学にそれ特有の言葉を語らせているのであって、たとえ国民経済学が道徳的に語らないとしても、それはリカードのせいではない。」（S.422f.一五七頁）

154 マルサス『人口の原理』大淵寛他訳、中央大学出版部、1985 年、六三二頁

加抑制論がある。ミルは「刑罰と報償」という「立法」の作用原理は、「人類の増殖傾向を抑制するにはあまり適切でない」とし、そのためにはむしろ「世間の承認という強い影響力」を利用することを説く。すなわち「先見性に欠けて（Unvorsichtigkeit）多くの家族をつくったがために貧困と隷属におちいった人々に公然の批難（Tadel）があびせかけられ、ある種の自制（Zurückhaltung）によって困窮と転落とから身を守った人々が、公然の賞賛によって報いられるなら、多分それだけで十分だろう」とする。それをマルクスは「パリ・ノート」に転写し[155]、『経哲』第三草稿では次のようにコメントする。

「国民経済学の原理としての欲求喪失は、その人口論においてもっともきらびやかに姿を現わしている。人間があまりに多すぎる。人間の現存さえ、まったくの贅沢（Luxus）であって、もし労働者が『道徳的（moralisch)』であるならば（ミルは性的関係において抑制的であることをしめす人々にたいし公然と称賛することと、結婚しても子を産まないことを守らない人々にたいし公然と譴責することとを提案している。・・・これは道徳、禁欲についての教説ではないだろうか)、労働者は生殖について節約（sparsam）するようになるというのだろう。」（S.423.一五八頁）

国民経済学のマナーズ論的性格は、「その人口論においてもっともきらびやかに姿を現わしている」。「ノート」と『経哲』の該当箇所を合わせ読めば、ミルの主張とは「世間の承認という強大な力」を利用しながら、自己抑制的な生活規範を押しつけることであると言える。労働者が子どもをたくさん作ることは先見性に欠けた「贅沢」であり、そのための貧困は「自業自得」とされるに違いない。事実、人口論を展開するなかでミルは「貧者の階級において、大多数のものに節約（Oekonomie）しようという動機が欠けているのは、かれらには将来のために現在を犠牲にすることができるだけの反省力がないからである」とさえ述べており、これもマルクスは「ノート」に書き写している（S.435.七二頁）。ミルの人口論が保持しているイデオロギー性をマルクスが強く意識したと言っていいだろう。

③　分業と交換性向論

スミスにおいて分業と交換は人間本性との関わりから論じられる[156]。『経哲』第三草稿は次のように要約している。

「アダム・スミスの説明はつぎのように要約される。すなわち、分業は労働に無限の生産能力を与える。分業は、交換および売買への性向（Hang）を、おそらく偶然的なものでなく理性や言語の使用によって条件づけられている人間特有の性向を、その基礎にもつ。交換をおこなう者の動機は人間性ではなくして、利己心なのである。人間的な諸才能の多様性は、分業すなわち交換の原因であるというよりも、むしろその結果である。また分業すなわち交換がはじめて、この差異性を有用なものにする。」

---

155 MEGAⅣ-2,S.435.（杉原四郎・重田晃一訳『経済学ノート』未来社、1962 年、七二～七三頁)。以下、「パリ・ノート」の参照個所については同書の頁数のみ記す。

156 田中正司によれば、「この交換性向論は、『感情論』の同感原理で法や経済の問題をも基礎付けようとしたスミス思想の特色を最も特徴的に表現したものといえるだろう」が、その「実態は、実際には可成り曖昧なものでしかない」（田中正司『経済学の生誕と「法学講義」』御茶の水書房、2003 年、二〇頁）

（S.432.一七四頁）

これに関してマルクスは「パリ・ノート」で、分業と交換の間に「循環論法」があるとコメントしている（S.336.四〇頁）。『経哲』第一草稿でも、分業と交換の関係が「ある架空の原始状態」によって説明されていると批判する（S.364.八六頁）。さらに、第三草稿においては、「分業と交換とのこうした[スミスらの]考察は、はなはだ興味深いものがある。なぜなら、分業と交換とは、類に適合した活動および本質力としての人間的な活動と本質力との、明らかに外化された表現だからである」とされ、「分業と交換とが私有財産を基礎にしているということ」（S.433.一七五頁）が重視される。マルクスから見ると、「分業と交換という二つの現象は、そこにおいて国民経済学者が、みずからの学問の社会性を自負するかと思うと、たちまちまたその学問の矛盾を、つまり非社会的な特殊利害（das ungesellschaftliche Sonderinteresse）による社会の基礎づけを、同じ口の下から無意識に表明しているもの」（S.433.一七六頁）である。つまりスミス的な交換性向論は結局は近代の階級社会を前提にし、ブルジョアの特殊利益を肯定するものでしかないのである。

以上のような、パリ期マルクスによるスミス交換性向論批判は、ブルジョア的利害関係のもとに「商業社会」が自然的社会とみなされることや、そこでの「商人」的性質が人間本性とされることを批判しようとするものにほかならない。彼から見れば、スミス交換性向論は、ブルジョア的「行為規範」を「自然的本能」として偽装するものであり、マナーズ論的イデオロギーの基本前提になっている[157]。つまり、『諸国民の富』が暗黙のうちに前提にしている人間像は、分業体制のもとで勤勉に働き、生産物を交換して、資本蓄積しながら財産を築くというものである。だが、それらが「原始状態」においても看取される人間の本能的行為と結び付けられることによって、資本主義社会の特異性が隠蔽される。その結果、こうした本能的行為から離れた「怠惰」な人間は、とうぜん否定されることになる。それにたいして『経哲』第二草稿は次のように批判している。

> 「それゆえ国民経済学は、就業していない労働者、この労働関係の外部にいる限りでの労働人間（Arbeitsmenschen）を認めない。泥棒、詐欺師、乞食、失業し、飢えている労働人間、窮乏した犯罪的な労働人間、これらは国民経済学にとっては実存せず、ただ他の者にたいしてだけ、すなわち医者、裁判官、墓堀人、乞食狩り巡査などの目にたいしてだけ実存する者どもであり、国民経済学の領域外にいる亡霊たちである。」（S.376f.一〇八～一〇九頁）

田島慶吾はスミスの『諸国民の富』を『道徳感情論』の改訂過程のなかに位置づけることによって、スミス経済学はマナーズ論を中核にした制度主義経済学であると理解してい

---

157 内田弘は『経済学批判要綱』に依拠して、次のように述べている「スミスのいわゆる『交換性向』は、けっして人間生まれながらに持つ本能ではない。・・・商品関係を結んで生活をせざるをえない人間自身のなかにその商品関係が内面化し浸透した行為規範である。・・・この批判は、スミスが第一編第八章の賃銀論で指摘する『勤労性向』や第二編の再生産＝蓄積論であげる『貯蓄性向』がこれまたけっして人間もって生まれた自然的本能ではなくて、資本の自己増殖運動が賃労働者や資本家の内面に植えこまれた行為規範であると規定しかえすのと照応しているのである。」（内田弘『「経済学批判要綱」の研究』有斐閣、1985 年、二六頁）

る[158]。実証することは難しいが、マルクスもそれと近い形でスミスを理解していた（かりに『道徳感情論』を読んでいないにしても）と筆者は想像する。スミス以降の国民経済学が提示する「労働人間」の生活規範は「禁欲」「節約」「自制」などであり、マルクスはそれらが「支配の道徳的手段」(『ド・イデ』) として作用していることを見ぬいていた。彼がいう「全体的人間（ein totaler Mensch)」(『経哲』S.392.一三六頁）とは、人間の諸性質、諸能力をそうした偽善的な制限から解放し、全面的に発現しようとするものにほかならない。ただし、このとき彼はすでにフォイエルバッハ的な抽象的人間本質論の次元で国民経済学的な生活規範を批判しているのではない。道徳＝生活規範は生活実践の一モメントであり、それは客観的現実の創造のなかで作り変えられる。つまりマナーズ論を生活過程論のなかで考察するという立場に『経哲』のマルクスはいる。もちろん、彼は道徳そのものを軽視・否定しているのではない。共産主義的な道徳＝生活規範は長い歴史と運動のなかで形成されるものであり、あらかじめそれを体系化することは、観念的な自立化・ドグマ化につながる。

土台－上部構造論的観点に限定すれば、マナーズ論は階級利害を反映するイデオロギーに包摂されるということもできるだろう。しかしイデオロギーを生活過程論的観点のもとで考察した場合、国民経済学のマナーズ論的イデオロギー性が浮き彫りにされる。二つの観点は対立するわけではない。マルクスは『経哲』において、萌芽的にではあれ、二つの異なるパースペクティヴから国民経済学＝道徳イデオロギーを重層的に把握し、批判しようとしたのである。次節では、土台－上部構造論的観点から「支配的諸思想」あるいは「普遍妥当的な諸思想」としての道徳イデオロギーを描いた箇所について見ていこう。

4　「普遍性（一般性)」を標榜する道徳イデオロギー

＜マナーズ論的道徳イデオロギー＞には、民衆に一定の生活規範を押し付け、それを通して民衆を支配・統合する要素があるが、それとは区別されるものとして、ある階級的利益の追求が道徳的に正当化されるのかどうかという問題がある。この問題をめぐって、政治的衝突・支配・服従といったことが生じるのは言うまでもない。階級闘争は道徳イデオロギーの対決でもある。つまり階級利益の反映としての道徳イデオロギーが激突するのである。『経哲』第二草稿では、地主と資本家による道徳的非難の応酬が次のように描かれる。

> 「同時に彼[地主]は、その反対者[資本家]をこう描きだす。すなわち狡猾な、金銭ずくの、難くせをつけたがる、詐欺師のような、貪欲な、買収されやすい、反抗的な、人情も才智もない者、また共同体にのけものにされて勝手気ままにそれを売買する・・・。」（S.379.一一三～一一四頁）
>
> 「動産[資本家]はその反対者[地主]を、方正、実直、普遍的（一般的）利益（allgemeines Interesse)、永続性という外観のもとに、運動不能、欲ふかい享楽欲、我欲、特殊利益（Sonderinteresse)、よこしまな意図をかくしているドン・キホーテとして描きだす。」（S.380.一一四頁）

158 田島慶吾『アダム・スミスの制度主義経済学』ミネルヴァ書房、2003 年

マルクスは、ここで両者が「相互に真理を語っている」（S.379.一一三頁）と述べる。つまり両者の「特殊利益」は、「普遍的（一般的）利益」とは一致しないのである。これは、『経哲』第一草稿でスミスの三大階級論を批判的に検討したうえで到達した結論である。すなわち、マルクスは労働者、資本家、地主についてスミスが述べるところに内在しつつ、資本家と地主の「特殊利益」は、労働者や借地農、農僕などの利益と相反し、「普遍的（一般的）利益」と一致しないことを指摘している（S.357.七一～七二頁）[159]。スミス本人は地主の利益と普遍的利益は一致すると述べていたが、『経哲』における『諸国民の富』の引用は、スミスの主張に内在する形で、その自己矛盾・不整合をはっきりと指摘するものになっている[160]。ただし、ここにスミスとマルクスの生きた時代のタイムラグに関わる問題、すなわち資本の発展段階にからむ問題が介在している。スミスが『諸国民の富』で批判した対象は、独占的商業資本や親方製造業者であり、マルクスが扱おうとしていた産業資本ではなかった。またスミスが地主階級のイデオローグだったと言うこともできない。したがって、ここでマルクスがスミスの階級イデオローグ的立場を暴露したというわけではないだろう。

その点はともかく、道徳イデオロギー対立の実在的基盤が経済的利害対立であることは、『経哲』ですでに把握されていたし、それ自体、彼のイデオロギー論の到達点を示すものではある。重田澄男は『経哲』第三草稿の一箇所（S.390.一三二頁）を非常に重視して次のように述べている。「『宗教、家族、国家、法律、道徳、科学、芸術等々は、生産の特殊なあり方にすぎず、生産の一般的法則に服する』という指摘は、まさに唯物史観的な土台＝上部構造論の基本的内容の定式化にほかならない」[161]。だが、それだけではない。『経哲』においては、支配的な階級が自らの特殊利害を普遍的利害だと標榜し、そこに道徳的正当性をめぐる言説的闘争が発生していることが、素描にとどまるとはいえ、しっかりと把握されている。そして『ド・イデ』において、この意味でのイデオロギー的対立は「普遍性（一般性）（Allgemeinheit）」をめぐる闘いとして定式化される。

> 「というのも、自分より先に支配していた階級にとってかわるどの新しい階級も、その目的を遂行するためにだけでも、その利害を社会の全成員の共通の利害としてしめさざるをえない、すなわち、観念的に表現すれば、その諸思想に普遍性（一般性）（Allgemeinheit）の形式をあたえ、それらの思想をただ一つ理性的で、普遍妥当的な諸思想としてしめさざるをえないからである。」（S.42f.一〇四頁）

道徳イデオロギーが階級利害を反映することは旧来のマルクス主義が重視し、強調して

---

159 大藪龍介によれば、マルクスは1850年代、60年代にイギリス分析をそれぞれ深化させていき、資本家階級と地主階級の「社会的、政治的融合」や、議会に対する政府の優越などを捉えるようになる。つまり、穀物法廃止や選挙法改正等を経て、資本家階級は土地貴族に代わって政治的にも主導権を握るようになる。詳しくは、大藪龍介『マルクス、エンゲルスの国家論』現代思潮社、1978年の第四章を参照のこと。

160 R.L.ミークによれば、スミスの自己矛盾においてすでにマルクス的要素は多分に表出していたのである。R.L.Meek, *Smith, Marx, & After*, London, 1977, p.8（ミーク『スミス、マルクスおよび現代』時永淑訳、法政大学出版局、1980年、一三～一四頁）を参照のこと。

161 重田澄男『資本主義の発見』（改訂版）、御茶の水書房、1992年、七五～七六頁

きたとおりである。だが、『経哲』の道徳イデオロギー論は、イデオロギーが「支配的諸思想」あるいは「普遍妥当的な諸思想」として、規範性や正統性を帯び、諸個人の主観的現実を構成するはたらきをなすということを捉えていたのである。その点は＜マナーズ論的イデオロギー＞においても同様である。

５　「批判的論評」のドイツ社会意識・イデオロギー論

①　労働者蜂起の「普遍的精神」

『経哲』執筆中の 1844 年夏、『フォルヴェルツ！』に「批判的論評」が掲載された。それは、まずルーゲの著作から次のように引用している。

「国王とドイツ社会はまだ『その改革を予感』するまでにいたっていない。シュレージエンとボヘミアの蜂起さえ、この感情をひきおこさなかったのだ。ドイツのような非政治的な国に、工場地帯の部分的困窮（die partielle Noth）を一般的な問題とみとめさせることはできない。ましてそれを文明世界全体の害悪とみとめさせることなどはなおさらである。この事件はドイツ人にとっては、どこか一地域の水害や飢饉と同じ性質のものだ。だから国王はこれを、行政上の欠陥、すなわち慈善の不足と考えているのである。」（S.445f.429 頁）

ここでルーゲが述べていることは正しかったのであろうか。彼が言う通り、「シュレージエンとボヘミアの蜂起」はドイツ人の意識の中で「どこか一地域の水害や飢饉と同じ性質のもの」にすぎなかったのであろうか。これにたいして、マルクスは、ルーゲが「ドイツ社会（deutsche Gesellschaft）」という表現で一括しているカテゴリーを「政府、ブルジョアジー、出版物、最後に労働者そのもの（die Arbeiter selbst）」（S.450.432 頁）に区分することによって反論する。

まず、プロイセン国王あるいは政府にかんして、工場地帯の困窮を「行政上の欠陥、すなわち慈善の不足」と考えているのは、「非政治的な国」ドイツの王に特有の態度なのであろうか。マルクスはこれにたいして、国家と市民社会の分裂、すなわち行政の私生活にたいする無力さ、消極性という事態にそくして反論する（S.456.438 頁）。「国家にできるのは、行政の形式上の偶然的欠陥をみとめて、それをとりのぞこうとすることだけである」（S.456.439 頁）。政治的な国イギリスでも政府は極貧状態の原因を「行政上の欠陥」にもとめるだけで、資本主義経済の構造的問題に取り組むことができないのである。したがって、ルーゲは「プロイセン国王のふるまいのうちに、なんら王独特のものを立証していないことになる」（S.453f.436 頁）。

次に、ドイツ・ブルジョアジーは工場地帯の困窮や蜂起をどのように見ているのだろうか。マルクスは次のようにドイツとイギリスのブルジョアジーを比較する。

「しかし、非政治的ドイツのブルジョアジーは部分的困窮の一般的意義をみとめようとしないのだが、反対に政治的イギリスのブルジョアジーのほうは、普遍的困窮（universelle Noth）の一般的意義をみおとすことを心得ているのだ。しかもその困窮は、一部は、時間上の周期的な繰返しによって、一部は空間上のひろがりによって、また一部はあらゆる救済の試みの失敗によって、その一般的意義がすでにはっきりしているにもかかわらず、である。」（S.451f.434 頁）

イギリスではもはや困窮は局地的なものではなく普遍的なものであり、農村地帯にまでひろがっている（S.450.432 頁）。そうした普遍的困窮の原因を、イギリスのブルジョアジーたちは反対党の政策に求めるのみである。彼らは困窮を資本主義のもたらす必然的な害悪として理解してはいるものの、それを「みおとすことを心得ているのだ（verkennen zu verstehen）」。

> 「イギリスのブルジョアジーが極貧状態を政治の責任とみとめているかぎりでは、ウィッグ党はトーリ党を、またトーリ党はウィッグ党を、極貧状態の原因と考えている。・・・どちらの政党も、その原因が政治一般にあるとはせず、むしろそれぞれ反対党の政策にあるとみている。社会の改革などは両政党とも夢にも考えようとしない。」（S.450.432～433 頁）

ドイツ・ブルジョアジーは、後発国ドイツの工場地帯に発生した蜂起の意義をまったく理解していないわけではない。彼らも「部分的困窮を･･･かなり普遍的に解釈する（deuten so universell）」（S.458.440～441 頁）のである。蜂起の意義を理解せず、局地的な意識にとどまり続けているのは、むしろルーゲをはじめとするドイツ・イデオローグのほうなのだ[162]。

> 「最後に、ドイツのブルジョアジーがシュレージエン蜂起の一般的意義をまったく見そこなっているというのは、あたっていない。事実の上であたっていない。・・・ドイツのすべての自由主義的新聞、自由主義ブルジョアジーの機関紙は、労働の組織、社会の改革、独占と競争の批判などの記事でうずまっている。これらはすべて労働運動の結果なのだ。・・・『プロイセン人』氏[ルーゲ]は、その気になれば、それからまなぶことができるのである。」（S.458.440 頁）

最後に労働者の意識はどうか。彼らは自身の疎外された労働によって、人間的な生活そのものを破壊されている。それにたいする抗議にもとづいた「産業上の蜂起は、どんなに部分的（partiell）であっても、そのなかに普遍的精神（eine universelle Seele）をひそめて」いる（S.462.445 頁）。つまりローカルな蜂起ではあっても、それは普遍的な意識のもとでなされている。蜂起は人間生活そのものを原理とするからこそ、ドイツ国内にとどまらない普遍的な連帯の可能性をうみだし、社会経済的な革命（社会革命）につながりうるのである。それは「政治的精神」があくまで国家という、現実生活から切り離された「抽象的全体」の立場にとどまることと明確に区別される。

> 「すでに述べたとおり、社会革命（sociale Revolution）が全体の立場にあるのは、それが―たとえ工場地帯におころうと―非人間化された生活にたいする人間の抗議だからであり、現実の個々人の立場にたっているからであり、また個人がそれから切りはなされていることにたいして反抗するような共同体こそ、人間の真の共同体であり、人間的本質だからである。これに反して、革命の政治的精神の本質は、政治的勢力のない階級が、国家制度と支配権からのみずからの孤立をなくそうとする傾向のなかにある。その立場は国家の立場、つまり抽象的全体の立場（ein abstraktes Ganze）で

162 ルーゲのヘーゲル左派内での位置づけ、19 世紀前半の「ドイツ的みじめさ」については、良知力『ヘーゲル左派と初期マルクス』岩波書店、2001 年、3～47 頁を参照のこと。

ある。」（S.462f.445 頁）

ただし、マルクスはここで政治革命が不要だと言っているわけではない。社会革命は政治行為の側面を含みつつ、それにはとどまらない社会経済生活の根本的な改造をともなうものである。

「いやしくも革命というもの―現存権力の打倒と従来の諸関係の解体―は一つの政治行為（politischer Akt）である。だが革命なしには、社会主義は、実現できない。社会主義は、破壊と解体とを必要とするかぎりで、上のような政治行為を必要とする。しかし、社会主義の組織活動がはじまり、その自己目的、その精神があらわれるようになると、社会主義は政治的ヴェールをかなぐりすてる。」（S.463,446 頁）

このようにドイツ労働者が自ら政治革命の限界を突破しつつ、社会革命の主体となるという捉え方は、「ヘーゲル法哲学批判序説」と共通であると考えられるだろう。良知力が「この[『フォアヴェルツ』誌のルーゲ批判の]時点でのマルクスにとっては、トータルでラディカルなプロレタリア革命以外、ドイツの現状打破の途はありえなかった」と述べるように、これは言わば後進国ドイツにおける一段階論的なプロレタリアート革命論である[163]。ここでは、中間層との提携・同盟にかんする問題や、『共産党宣言』に登場する、ブルジョアジーとの一時的同盟ということはまだ扱われていない。

② ドイツ・プロレタリアートの理論的意識

ドイツの労働者が自分たちの蜂起の「普遍的精神」を、非人間的生活にたいする抗議という発現形態のもとで正確に自覚しているとすれば、それはイギリスやフランスの労働者となんら異なるところはないだろう。しかし、初期マルクスにおいてさらに注目されるのは、後発資本主義国ドイツ（もちろん未統一国である）の労働者に抵抗主体としての特別な意義が認められている点である。

周知のように「ヘーゲル法哲学批判序説」にもそうした見解が提示されているが、「批判的論評」の議論はより具体性を帯びている。「フランスやイギリスの労働者蜂起には、どれ一つとして、シュレージエンの織布工蜂起ほど理論的で意識的な性格（ein theoretischer und bewußter Charakter）をもったものはなかった」とマルクスは述べ、その根拠を次のような事実に求めている。

「さしあたり織布工の歌をおもいだしてみるがよい。この大胆なスローガンのなかでは、家庭や仕事場や居住地域のことには全然ふれずに、プロレタリアートがいきなり私的所有の社会にたいする彼らの敵対を、明らさまで鋭く、率直で力づよい仕方で絶叫している。シュレージエンの蜂起は、フランスとイギリスの労働者蜂起のおわったところから、つまりプロレタリアートの本質の自覚（Bewußtsein über das Wesen des Proletariats）から、はじまっている。行動そのものがこのようなすぐれた性格をおびている。労働者の競争者である機械が打ちこわされただけでなく、財産の要求権をしめす会計帳簿までもやぶりすてられた。またその他の運動はすべてはじめは目にみえる敵である工場主だけにむけられていたのに、この運動は同時に目に見えない敵で

163 良知力『マルクスと批判者群像』平凡社、2009 年、138 頁

ある銀行家にもむけられている。」（S.458f.441 頁）

ここでは後発国ドイツのプロレタリアートが普遍的かつ先進的な意識をもって運動していることが述べられているが、マルクスの意図は三国のプロレタリアートの序列づけを行うということではない。各国の文化特性をふまえながら各国のプロレタリアートを比較し、かつ彼らの連帯の可能性を探っていると読むことも十分可能であろう。

「ちょうど、イギリスのプロレタリアートがヨーロッパ・プロレタリアートの経済学者であり、フランスのプロレタリアートがその政治家であるのと同じように、ドイツのプロレタリアートはその理論家であることをみとめるにちがいない。ドイツは政治革命をおこすことはできないが、それだけにまた社会革命への古典的使命をもっていることがみとめられるにちがいない。というのは、ドイツのブルジョアジーの無力さがドイツの政治的無力さであるとすれば、ドイツのプロレタリアートの素質は―ドイツの理論はさておいても―ドイツの社会的素質（die sociale Anlage Deutschlands）だからである。」（S.459,442 頁）

ドイツ・プロレタリアートの「哲学的な国民」としての理論的素質が社会革命の可能性に結び付けられ、ドイツ・ブルジョアジーのひ弱さがドイツ政治革命の不可能性の根拠とされている。周辺資本主義国ドイツでの革命は政治革命ではなく社会革命なのだ。それは「非人間化された生活にたいする人間の抗議」であり、「現実の個々人の立場」にたつからこそ、「普遍的精神」としての人間生活を原理にしている。また同時に、それはドイツのローカルな文化的特質と経済的後進性に規定された革命形態なのである。

ただし、良知力が述べるように、英独仏の三国のプロレタリアートに特別の位置づけを与える枠組み自体には、ヘスの『ヨーロッパ三頭制』(1841 年)の強い影響が認められる[164]。ヘスは次のように述べている。

「宗教、人倫、法は我々の結合された行為によって獲得されるにちがいない。たしかに、それぞれの持ち場がある。ドイツでは精神力が支配的であるから社会的＝精神的自由（social-geistige Freiheit）、フランスでは意志力が強大であるから社会的＝人倫的自由（social-sittliche Freiheit）、イギリスでは実践的感覚（praktischer Sinn）がもっとも発達しているから社会的＝政治的自由（social-politische Freiheit）である。しかし、その仕事が成功するとすれば、ドイツ人、フランス人、イギリス人は協働しなければならない。」[165]

表現は異なるが、たしかにヘスとマルクスの発想は近いように見える。良知は、ここでの両者に共通する「ヘーゲル左派の特質」を、「歴史的＝実在的世界史と哲学的＝理論的世界史とを重層的にとらえ、しかもそれを一つの意志の哲学として、行為の哲学として未来へ向けて展開しようとする」ことだとしている[166]。また、良知が問題にしているのは、ドイツのプロレタリアートは「ドイツ的現状のなかではまったく未成熟」であり、マルクス

---

164 良知力「マルクス＝エンゲルスにおける 48 年革命論の基礎構造」(『女が銃をとるまで―若きマルクスとその時代―』日本エディタースクール出版部、1986 年、121 頁)

165 Moses Heß, Die europäische Triarchie, hrsg. von Wolfgang Mönke, *Moses Heß Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850*, Topos, 1980. S. 150.

166 良知力前掲書、121 頁

における「世界史の理論的展望のなかにある」ということだ[167]。マルクスはこの「理論的展望」にそくしてドイツ・プロレタリアートの理論的特質に期待をかけているのだろうが、そこには「哲学的＝理論的世界史」観の限界ないし危険性（西欧中心主義的な枠組）が見え隠れするというわけである。

この問題については、本稿のなかで今後も何度か出てくるので、ここでは最小限にとどめよう。マルクスの歴史観が「ヘーゲル左派の特質」をヘスとともに受け継いでいることは否定できないとしても、両者を同次元で評価できないことは確かであろう。ヘスはヘーゲル歴史哲学を批判して「行為の哲学」を「未来へ向けて展開しようとする」。しかし、「われわれは歴史全体を聖なる歴史として把握し、さらに過去の歴史以上に未来の歴史に神聖さ（Heiligkeit）を返還せよと要求する」というのが、このときのヘスの立場である[168]。マルクスが 1844 年夏の段階でこうした見解を拒絶するのは明らかであろう。彼がドイツ・プロレタリアートのポテンシャルを先取り的に想定したことは、『経哲』執筆時の国民経済学の研究などと結びついていたのであって、形而上学的・神学的な歴史観とは一線を画しているのである。

おわりに

『経哲』で論じられた、イギリスにおける「普遍性（一般性）」をめぐる諸階級の対立と『フォアヴェルツ』誌の「批判的論評」で扱われたプロレタリアートの「普遍的精神」は、allgemein と universell という語句の使い分けによって、対比的に考察されているように思われる。前者は特殊的利益の追求とその正当化を行うという立場、後者は近代化のプロセスにおいて破壊された人間生活に対する抗議という立場にもとづいている。もちろん、この両者は別々の論考で議論されているのであって、直接比較されているわけではない。だが、序論の注で指摘したように、「ヘーゲル法哲学批判序説」においても、すでに両者が二つの語の使い分けによっておおよそ区別されており、この見方は 1844 年夏の段階でも保持されていると考えられる。そして『ド・イデ』において、それが大きく展開され、ヘゲモニー論的な観点が豊かになっていくのである。

エルネスト・ラクラウはマルクスに批判的なスタンスをとりつつ次のように述べるが、筆者には両者が対立するようには思われない。「普遍（universality）/個別（particularity）の二分法が廃棄されたときにのみヘゲモニーがある。普遍性は、なんらかの個別性に実体化される―そしてそれを覆す―ときにのみ存在するが、逆に個別性は、普遍化効果の場とならない限り政治的にはけっしてならない」[169]。「批判的論評」にそくして言えば、シュレ

---

167 良知力前掲書、123 頁

168 Moses Heß, ibid., S. 85. モーゼス・ヘス『ヨーロッパの三頭制』平子友長・神田順司訳（良知力・廣松渉編、ヘーゲル左派論叢第二巻『行為の哲学』御茶の水書房、2006 年、283 頁）

169 Judith Butler, Ernest Laclau and Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality―Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, 2000. p.56.（ジュディス・バトラー、エルネスト・ラクラウ、スラヴォイ・ジジェク『偶発性・ヘゲモニー・普遍性―新しい対抗政治への対話』青土社、二〇〇二年、八二頁

ージエンの織布工蜂起は局地的・個別的な蜂起ではあったが、疎外された労働による人間生活の破壊は、後発国ドイツの大衆にとって普遍的な意味をもつ。そのことはさらに国境を越えた連帯にも発展しうる。この点で、シュレージエンの織布工蜂起は「普遍化効果の場」となるポテンシャルをもち、マルクスもそれに期待をかけ、またそれを実現させるための一助として論文を執筆したと言えるだろう。当時のドイツ・プロレタリアートが極めて少数であったとしても、このマルクスのスタンス自体が「有機的知識人」によるヘゲモニー実践として評価されるべきものでもある。

第五章　疎外論とイデオロギー
―『ドイツ・イデオロギー』のヘゲモニー論的読解から―

はじめに

疎外論が現実の人間・社会・自然のあり方をトータルに批判するとすれば、それは対抗ヘゲモニーを構築する政治言説として機能しうるだろうか。しばしばマルクスの疎外論は失われた人間本質を取り戻そうとする形而上学的な議論として、あるいは本質主義的な議論として批判されてきた。廣松渉やアルチュセールの疎外論批判がそれにあてはまるだろう。しかし、たとえばアルフレート・クレラが提示したように、そうした見解とは一線を画した疎外論解釈もある。彼は固定した、ア・プリオリな人間本質というものは想定せず、「人間という存在の、歴史的社会的な性格、その無限な生成」を捉えるヒューマニズムとして、マルクスの疎外論を重視する[170]。それは、第二次大戦期のファシズムの拡大に抗して、人民統一戦線を構築することを狙いとしており、その点で大きな政治的可能性を持っていたとは言える。だが、疎外論は一つの哲学的言説でもある以上、イデオロギー的に自立化するリスクをつねに帯びているのではなかろうか。クレラの考える「社会主義的なヒューマニズム」も、その問題を克服できたとは言いがたい[171]。

マルクスの疎外論は、「理論がラディカルになるやいなや、それは人間に即しての論証となる」(「ヘーゲル法哲学批判序説」) という立場から、人間が作り出す事物や関係を主体的に変革していく運動の理論である。それは被抑圧者の広範な連帯を目指しつつ、人類史における人間の全面的発展を展望するものであり、その意味で価値的・理念的要素を含んでいることは確かである。では、いかなる意味でマルクスの疎外論が非イデオロギー的な変革の理論であると言えるのか。本章では、主に『ドイツ・イデオロギー』(以下『ド・イデ』) に依拠して[172]、知識人（イデオローグ）‐大衆関係とその前提条件に着目しながら、考察していきたい。

1　分業と思想の自立化

ヘーゲル左派的な文脈では、疎外の最も基本的な意味内容は、自分たちが生み出したものが自分たちに敵対するということであろう。『ド・イデ』においては、「この『疎外』―ひきつづき哲学者たちに理解しやすくするためにこう言うのだが―は、・・・」とあるように（H-37,S-65-7)、「疎外」は哲学者的な表現として消極的に用いられているが、そこで

---

170 アルフレート・クレラ『疎外とヒューマニズム』藤野渉訳、青木書店、1967 年、18～19 頁

171 クレラ前掲書、119～120 頁

172 『ドイツ・イデオロギー』第一章については、Die deutsche Ideologie, hrsg.von W.Hiromatsu, 1974.（渋谷正訳、新日本出版社、一九九八年）を用い、第二章以降は MEW, Bd.3, Dietz, 1958.を使用し、翻訳は大月版全集、第三巻、真下信一、藤野渉、竹内良知訳、1963 年を参照する。

疎外論自体が否定されているわけではない。ヘーゲル左派の疎外論が現実的諸関係から自立化していたことが批判されたのである。

フォイエルバッハ、ブルーノ・バウアー、シュティルナーらはみな、遅くとも 1844 年頃には、ヘーゲル的思弁を克服することを目指し、より現実的な知を志向していた。それをめぐって、彼らはマルクスとエンゲルスも含めて三つ巴、四つ巴の理論闘争を行っていたのである。彼らはそれぞれのやり方で旧い哲学を批判し、疎外とその止揚を論じた。また、その文脈において、宗教や国家等を批判した。

この理論闘争のなかで、マルクスの基本的なスタンスは、①ヘーゲル左派の哲学批判がそれ自体、ヘーゲル哲学の枠を越えられていないと見なし、また、②そうした事態を生み出した原因を歴史社会的に捉えようとする、というものであった。①の点については、ヘーゲル左派の内部論争において、よく見られた批判形式であると言ってよい。もちろん、それが有効な批判になっているかどうかは別問題である。②の点に裏付けられた、①の議論において、他のヘーゲル左派イデオローグにたいするマルクスの優位性が際立っているのである。

『ド・イデ』は、主に後進国ドイツのイデオロギー状況に依拠しつつ、思想が自立化し、思想の支配の歴史がイデオローグによって信じこまれることの原因を明らかにしている。それは一般的な歴史事象として言えば、自然発生的な分業による精神労働と物質労働の分離である。

> 「分業は、物質的労働と精神的労働との分割が起こる瞬間からはじめて、真に分業となる。この瞬間から、意識は、現存する実践の意識とはなにか異なるものであるかのように、なにか現実的なものを思い浮かべることなしに現実的になにかあるものを思い浮かべるかのように、実際に思いこむことができるし、―この瞬間から、意識は、世界から解放され、純粋理論、神学、哲学、道徳などの形成へ移行することができる。」（H-30,S-60）

この知識人たちの「現実的実践についての『思いこみ』」は、彼らが自分の仕事を通じてしか社会的諸関係の総体を把握できないことに起因する。分業によって諸個人の活動が限定的なものになるため、とうぜん意識も限定的なものとなっており、社会的諸関係の「幻想的」な（虚偽的な）表現が意識のなかに現われる。文筆業に専念する思想家には現実的諸関係が理念的諸関係として見えてしまうのである。彼らにとっては「観念」というものが、「ただひとつ規定的で能動的な力に変えられるのであり、その力が、これらの人間の実践を支配し規定する」こととなる（H-52,S-80-81）。

『ド・イデ』は、思想家だけでなく、政治家・法律家もイデオローグに数えるが、経済学者はそれに含められていない。同書によれば、「あるイギリスの経済学者」は「需要と供給の関係」を「古代の運命のように地上にただよい、そして見えない手によって幸と不幸を人間たちに分けあたえ、国々を建て、国々を崩壊させ、諸民族を形成させ、消滅させる関係」（H-36-38,S-66）として語る。それは、ドイツ・イデオローグが「世界精神の策謀」（H-42,S-70）について語るのと似ているようにも見えるが、あくまで経済学はイデオロギーには含められていないのである。

> 「彼らの仕事が現実にたいしてもつ関係について、彼らは幻想をいだくが、そのこと

がすでに仕事そのものの性質によって条件づけられるのであるから、それだけいっそう必然的に幻想をいだく。諸関係は、法律学、政治学のなかで－意識のなかで諸概念になる。」（H-152,S-178）

精神労働と物質労働が分離され、とりわけ前者が自立化し、観念的な世界観を肥大させていることを批判する以上、『ド・イデ』が主張する「分業の廃止」は、当然の結論であろう。人間の全面的な発展、「労働から自己活動（Selbstbetätigung）への転化と、これまでの制約された交通の、諸個人と諸個人の交通への転化が照応しあう」ことが展望されるのも、賃労働と私的所有制にもとづく「分業の廃止」という文脈においてである（H-142,S-170）。

ただし、『ド・イデ』が求めている「分業の廃止」とは、業務・作業の分担そのものを廃止しようということではない。『ド・イデ』にもたとえば、「万人の自由な発展の必然的連帯性（notwendige Solidarität）」（W-*424*, 476）といった表現がある。田畑稔が言うように、「分業の廃止」とは、特定の人物が特定の業務に固定されることを廃止しようとするものである[173]。それは将来の「共同社会」において、一定の選択の自由をともなった多様な個性実現のための条件・手段が整備されていることを必要とする。そのうえで各個人の諸素質を全面的に開花する「自己活動」あるいは「人格的自由」が可能になるのである。

「共同社会（Gemeinschaft）においてはじめて、各個人にとって、彼の諸素質をあらゆる方面へ発展させる諸手段が存在するのであり、したがって、共同社会においてはじめて、人格的自由（die persönliche Freiheit）が可能になる。」（H-118-120, S-146）

2　社会的諸関係の自立化と「物象化」

『ド・イデ』によれば、諸個人が自然発生的な分業によって社会的諸関係を取り結ぶからこそ、彼ら自身の「産物（Produkt）」が「物象的強制力（sachliche Gewalt）」として現われ、制御不能なものと見なされる（H-36,S-64）。そして、諸個人の生みだす生産力が、彼ら自身に敵対し、逆に彼らの「意志や行動」を規制することが、ドイツの哲学者たちに通じる表現で言えば、「疎外」であるとされる。「疎外」という用語自体は『ド・イデ』の欄外に記載されているが、それと照応する本文（欄外記述が挿入される直前の文）が次のものである。

「社会的な力、すなわち、分業のなかで条件づけられるさまざまな個人の協働によって生じる何倍にもされた生産力は、これらの個人にとって、協働そのものが自由意志的（freiwillig）ではなく自然成長的（naturwüchsig）であるために、彼ら自身の結合された力として現われず、むしろ疎遠な、彼らの外に立つ強制力（Gewalt）として現われるのであり、この強制力について彼らはどこからきて、どこへゆくのかを知らず、それを彼らは、したがって、もはや支配することができず、それは逆に、いまや人間たちの意志や行動から独立した、それどころか、この意志や行動をかえって指揮する、独特の一連の局面と発展段階をとおっていく。」（H-36,S-64）

---

[173] 田畑稔『マルクスとアソシエーション』新泉社、1994 年、155 頁

ドイツの哲学者たちは現実的諸関係を無自覚的に捨象したうえで「疎外」を言うが、彼らの「人間なるもの」「普遍」「実体」などという概念は、実際は「分業の内部では避けられない社会的諸関係の自立化」(H-120,S-148) を反映している。つまり、彼らの狭小な生活過程から観念的に把握された社会関係（たとえば世界市場）が、それらの概念の素材になっている。その意味で、ドイツの哲学者たちの諸概念は、まったくオリジナルな妄想なのではなく、生活過程の「必然的な昇華物」としての妄想なのである。

> 「これまでの歴史においては、つぎのこともちろん経験的事実である。個々人が、活動の世界史的なものへの拡大とともに、ますます、彼らにとって疎遠な力のもとに、つまり、ますます大規模になってきて、結局、世界市場であることが明らかになる力にますます抑えつけられてきたということである。(それだから彼らは、彼らにとって疎遠な力の圧迫をいわゆる世界精神の策謀などとして思い浮かべた)。」(H-42,S-70,)

諸個人はそれぞれの生活関係を通して社会的諸関係の総体にむすびつけられる一方で、社会的諸関係は自己にとって抑圧的な社会的威力として現われる[174]。ここから近代特有の自己意識の疎外が生じる。巨大な生産諸力と相互に無関心な諸個人による必然的な結合としての世界交通のもとで、自己にとって間接的な社会的諸関係をトータルに、あるいは「現実的」に捉える意識は成立することがきわめて難しい。欲求とその充足は普遍的なものになっているにもかかわらず、世界的な協働のなかで個人が占める位置はきわめて限定されている。したがって諸個人は、自分たちの結合した力をそのものとして捉えることができず、疎遠で敵対的な力として評価することになってしまう。

> 「社会的活動のこの自己固定化、われわれを支配する物象的強制力（sachliche Gewalt)、すなわち、われわれの統制がおよばないほど大きくなり、われわれの期待にそむき、われわれの目算を無にする物象的強制力へのわれわれ自身の産物のこのような硬化は、これまでの歴史的発展における主要契機の一つである。」(H-36,S-64)

しかし、物的な姿をとったこの巨大な力は、私的所有者たちにとっては、自分たちの力としても現われうるとされる (H-138,S-166)。ただし、それも私的所有のレベルによって制限されよう。ブルジョアジーは、競争の勝者であるかぎりでのみ、この物的強制力が自分の力と結びついているように意識することができるが、それが得体の知れない巨大な力であると感じることからは逃れられない。

生産力とは、諸個人の物質的生産活動の力にほかならず、それに諸個人の交通形態が媒介している。生産諸力と交通形態の矛盾という社会総体レベルの矛盾は、各個人の生活関係レベルでは、「自己活動」と生活諸条件の矛盾として現われると考えられる[175]。諸個人

---

174 細谷昂は、いわゆる「持ち分問題」に関する望月清司の見方を批判して、エンゲルスの分業論的視点を、マルクスはある意味では承認していたとする。すなわち、「『諸個人はいつも自分から出発した』にもかかわらず、諸関係の自立化やイデオロギー的顛倒が生じる原因として」分業をとらえるという観点は、両者に共有されていたという（細谷昂『マルクス社会理論の研究』東京大学出版会、1979 年、197 頁)。筆者も望月の言う「持ち分問題」には難があると考える。

175 「『生産諸力と交通形態の矛盾』の理解は、疎外論的構成を基礎としてなされるべきではなかろうか」(渡辺憲正「マルクスのフォイエルバッハ批判の意味」『ドイツ・イデオロギーの射程』創風社、1992 年、69 頁)。

の「自己活動」と生活諸条件の発展段階が合致していれば、諸個人にとってそれが否定的に評価されることは少ない。しかし、彼らが活動するうえで、彼らの生活諸条件が不十分なものである場合、それは彼らの活動にたいする「偶然的な桎梏(eine zufällige Fessel)」として意識される（H-128-130,S-156)。これも「疎外」の一つの契機である[176]。

また別の箇所で「各個人の生活のあいだの区別」、すなわち「人格的個人の階級的個人にたいする区別（Der Unterschied des persönlichen Individuums gegen das Klassenindividuum)」は、「分業の内部では避けられない社会的諸関係の自立化」によって現われるとも述べられている（H-120,S-148)。この「区別」も、言わば疎外された自己意識・アイデンティティとして現れるだろう。「階級的個人」とは、階級諸条件にまでなった生活諸条件・生存諸条件のもとで、諸個人がむすぶ関係性とそこでのふるまいである。

このような、「社会的諸関係の自立化」にともなう「物象的諸関係の支配」と「偶然的な桎梏」ないし「人格的個人の階級的個人にたいする区別」とは、近代の自己意識を抑圧する「普遍的な形式」となっており、その克服が将来社会の「任務」となる[177]。

> 「現代においては個人個人にたいする物象的諸関係（sachliche Verhältnisse）の支配、偶然性による個性の押しつぶし（Erdrückung der Individualität）は、その最も先鋭な、最も普遍的な形式（universellste Form）をとっており、そのことによって、現存している諸個人に一つのまったく明確に規定された任務を課している。それは、諸個人にたいする諸関係および偶然性の支配のかわりに、偶然性および諸関係にたいする諸個人の支配をうち立てるという任務を彼らに課したのである。」（W-*424*,475）

では、ここでの「個人個人にたいする物象的諸関係の支配」ということを、物象化の一般的な規定、すなわち人と人との関係が物と物との関係として現象することと同一視してよいだろうか。というのは、『ド・イデ』の先の引用箇所では、自分たちの生産力が制御不能な敵対的力として現れることについて述べられていたが、これは個別的な物と物との関係とは区別されうる生産力総体の〈物象化〉だと考えられるからである。もちろん、『ド・イデ』の別の箇所で、「・・・個人の人格的なふるまいは物象化され、疎外されずにはおかないし（sich versachlichen, entfremden müssen)、また同時に、個人から独立な、交通によってつくりだされた力（Macht）として、個人なしにも存立し、社会的諸関係に転化する・・・」（W-*227f.* 248）などとあり、個別的な商品交換関係が度外視されているわけではない。だが、あくまで『ド・イデ』が問題にしていることがらの中心は、「社会的諸関係の自立化」と結びついた生産力全体の〈物象化〉であると思われる。たとえば次のような叙述もそのような把握によるものではなかろうか。

176「主体が、所与の社会システムのうちで役割機能を果たしている自己と、人格的な直接的関係における自己とのあいだにズレや矛盾を感じ、現存の社会システムが、主体にとって、自らの人間的諸力の表出を阻害するような関係、あるいは非人間的な、疎外された関係として受けとめられるようになる」（岩佐茂『人間の生と唯物史観』青木書店、1988 年、121～122 頁）

177 花崎皋平も「現代は、物化された諸関係と偶然性が諸個人を支配している」と理解している（花崎皋平『マルクスにおける科学と哲学』社会思想社、1972 年、73 頁)。

「貨幣の威力のうちに、つまり、一般的交換手段が個々人、ならびに、社会に対して自立するということのうちに、生産および交通の諸関係全体の自立化は最も明瞭に現れる。」（W-*380*,426）

廣松渉の「疎外論から物象化論へ」という枠組みは[178]、後期マルクスにおける疎外論の存在を指摘することでしばしば批判されてきた。そうした批判のうえで、さらに、『ド・イデ』と『資本論』の物象化論の水準の違いも指摘することが必要であろう[179]。『ド・イデ』では、分業と交通、私的所有の関係は議論されても、商品間の価値関係性は分析されていない。また、同書には、「貨幣」の「物的な形態（dingliche Gestalt）」という表現も見られるが（H-88, S-114）、自然発生的分業によって媒介された生産力総体の〈物象化〉が貨幣形態の「謎」と結合したものであることは捉えられていない。つまり、個々の価値関係と社会的諸関係全体をつなぐ論理・叙述が不足しており、貨幣の社会的属性と自然的属性の「取り違え」ということも問題にされてはいない[180]。ただし、「聖マックス」篇に次のような叙述がある。

「人間相互の多様な諸関係をすべて有用性という一つの関係に解消するという、一見ばかげたやり方、この一見形而上学的な抽象が生じてくるもとは、近代市民社会の内部ではすべての関係が、実際上、抽象的な貨幣関係および商売関係という一つの関係のもとに包摂されているという事実なのである。」（W-*394*,441）

結論的に述べると、『ド・イデ』において、こうした議論は萌芽的に見られるのみである。というのも、ここで「抽象的な貨幣関係」とされてはいるが、その価値形態のメカニズムがふまえられているわけではないからである。こうした指摘は、『資本論』段階から見たものであって、言わば「後知恵」的・遡及的なものかもしれない。だが、以下の点に関して十分に意義があると思われる。『ド・イデ』では、イデオロギーが日常的実践からの遊離の産物、あるいは精神労働に携わる人間たちによる現実的諸関係の幻想的表現として考えられており、貨幣形態・価値形態と結合したイデオロギーを捉えるという面は弱い[181]。だからこそ、『ド・イデ』においては経済学がイデオロギーとは規定されていないのである。一方、『資本論』では、物象化が経済学者の理論的意識と大衆の日常的意識の両方に絡みついたものとして捉えられていると言える。テリー・イーグルトンも、『ド・イデ』のイデオロギー論と後期マルクスのイデオロギー論を区別して、後者は「商品フェティシズム」と結

178 廣松渉『マルクス主義の地平』講談社学術文庫、1991 年、とくに第八章を参照のこと。
179 田島慶吾の議論は『ド・イデ』段階の物象化論と『資本論』段階のそれをあまり区別していないように見える。田島慶吾「物象化論―『理念の自立』」（岩佐茂他編『ドイツ・イデオロギーの射程』創風社、1992 年所収）。
180 平子友長は、物象化と物化という「二重の転倒過程」が『資本論』の物象化論において展開されていると整理している。私見では『ド・イデ』の物象化論はまだそこまで至っていない。平子友長「マルクスの経済学批判の方法と形態規定の弁証法」（岩崎允胤編『科学の方法と社会認識』汐文社、1979 年）を参照のこと。
181 これに関しては、ゾーン・レーテルのいう「実在抽象と思考抽象」の議論が想起される（レーテル『精神労働と肉体労働』寺田光雄・水田洋訳、合同出版、1975 年）。つまり、イデオロギーを産出する意識が、分業のもとで精神的労働に携わるイデオローグの抽象的意識・思考であるとすれば、それは、土台として商品交換の場面における行為の抽象性、また価値実体としての人間労働の抽象性の反映として考えられないか、という議論である。

び付けられ、経済社会に内在したイデオロギーが扱われていると言う[182]。ただし、イーグルトンは『ド・イデ』のイデオロギー論にかんして、「イデオロギーの政治的定義と認識論的定義のどちらをとるかでひどくふらついているのだ」述べており[183]、そこにはむしろ彼の混乱した『ド・イデ』理解が垣間見られる。

3　シュティルナーの疎外論と「エゴイズム」

先述したとおり、シュティルナーもイデオロギー批判を展開しており、その意味では『ド・イデ』とモチーフは重なっている。彼の『唯一者とその所有』は、普遍的（allgemein）なもの、「聖なるもの」、「固定観念（die fixe Idee）」にたいする徹底的な「反逆」の書である。にもかかわらず、なぜこの著作が『ド・イデ』で、あれほどまで激しく批判され、愚弄されなければならなかったのか。シュティルナー自身は、彼のいうエゴイズムが、思想の支配を「頭の中から叩き出し」、現実的な生活場面すなわち「食う、飲む」ことから出発するかのように主張している[184]。彼は疎遠な「聖精神」にたいして個別者の「無思想性（Gedankenlosigkeit）」[185]、さらには「実践」を対置するのである[186]。

このように見ると、シュティルナーは、物質的生活を視野に入れたうえで、観念的世界観を克服しようとしたかのように思えなくもない。しかし、マルクスは、シュティルナーが実はヘーゲル哲学の地盤を脱却できていないことを見抜いていた。それはシュティルナーの歴史観に如実に表れていた。

シュティルナーは、今日の世界が「聖なるもの」による支配の完成態であると考えている。彼によれば中世以降の歴史は、「聖精神（heiliger Geist）」との格闘の歴史であり、「この巨大な敵手は、つねに新たに、名をかえ姿をかえては身をもたげてくる」[187]。これまでのカトリシズム、プロテスタンティズム、自由主義、共産主義等はすべて、なんらかの疎遠なる普遍性すなわち、「神」、「国家」、「人間なるもの」、「社会」等々を想定し、それをあがめるものであった。つまり彼のなかでは、中世以降の歴史が個別と普遍の対決の歴史、あるいは普遍による個別の抑圧の歴史として捉えられていると言ってもよいだろう。同時

---

[182] Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, Verso, 1991, pp.84-85.（テリー・イーグルトン『イデオロギーとは何か』平凡社、1999 年、185～187 頁）

[183] Eagleton, ibid., p. 79. 177 頁

[184] 「この者[思惟する者]は、食わず、飲まず、享受しない。いうまでもなく、食う者・飲む者は断じて思惟する者ではないからであり、まさに思惟する者は飲食を忘れ、己の生の持続、暮らしの不安、等々を思惟ゆえに忘れるからだ。」Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, 1972, S. 381.（『唯一者とその所有』下巻、片岡啓治訳、280 頁）

[185] 「しかし、私はいおう。思想に対して現実に救ってくれるのは、ただ無思想性それだけだ、と。」ibid.,S.164.（同書上巻、201 頁）

[186] 「まず最初に、自らの夢、自らの観念、自らの思想に問いかけたりする真似は止めたほうがいい、なぜならそれらすべては『空理（hohle Theorie）』にすぎないからだ。諸子自らにたずね、自らに問いかけるがいいのだ―それが実践的（praktisch）ということであり、諸子もまたまさになろうことなら『実践的』であろうとしているのではないか。」ibid.,S.177.（同書下巻、15 頁）

[187] ibid.,S.105.（同書上巻、125 頁）

に、彼は普遍的なものにたずさわる「坊主（Pfaffen）」支配を歴史のなかに見出している[188]。

『ド・イデ』によれば、「ドイツの歴史記述において問題になるのは、現実的利害でもなく政治的利害ですらなくて、純粋な諸思想である」（H-54,S-82）。つまり、ドイツ・イデオローグの歴史観においては、純粋な思想が歴史のなかで自立化し、さらには歴史の推進力とされるのである。

> 「お人よしジャック[シュティルナー]はこれまでの叙述のなかで歴史をただ抽象的な諸思想―あるいはむしろ抽象的な諸思想についての彼の諸表象―の産物とのみ解しており、いずれはすべて『聖なるもの（das Heilige）』に解消するところのこれらの表象によって支配されたものとみなしている。」（W-*156*,164）

彼らの歴史観においては、次のような三段階の手続きによって、「精神の主権」が証明されているとマルクスたちは言う。①支配者の思想を現実の支配条件から切り離す、②支配的思想のあいだに神秘的な連関を見いだす、③「概念の自己規定」の連関から一連のイデオローグたちの連関に変える（H-72,S-106-109）。もちろん、ここで最も重要なのは、①の段階である。というのは、いったん思想を独立化させれば、思想・理念を歴史において支配的なものとして抽出し、それを歴史において自己発展する概念としてとらえることは容易であるからだ（H-70,S-106）。

したがって、シュティルナーは、世界交通、国家、機械装置等をその現実的な姿によって捉えることができない。たとえば国家は、彼にとっては自由主義的理念を体現した一つの人格であって、個別者にたいする疎遠なものとしての普遍性である。ブルジョアの共同利害を普遍的なものとして標榜する国家というものを彼は知らず、「国家は一つのたんなる観念（Idee）であると夢見ているのであって、この国家観念（Staatsidee）の自立的な力を信じている」（W-*331*,370）。彼にとっては、英仏の国家も発展の遅れたドイツの国家も、疎遠な普遍性としては、同質のものであろう。

ここで注目したいのは、「聖マックス」篇で、シュティルナーが英仏のブルジョア・イデオロギーを無条件に信じこんでいた、と繰り返し述べられていることである。それは先進地域と後進地域のイデオロギー的影響関係を叙述したものとしても興味深い。彼は「支配者意志（Herrscherwillen）にかんする法律家や政治家たちの幻想を受け入れずにおかない」とされている（W-*313*,349）。つまり、法や国家は法の理念や国家の理念から生まれるというブルジョア・イデオローグの主張を彼は信じこみ、現実的な市民社会を把握することができないということである。たとえば彼が私的所有と私法の関係を転倒させて理解していることが、次のように批判されている。

> 「こうした幻想を聖サンチョ[シュティルナー]はうかうかと真にうけ、法的所有が私的所有の土台であり、法概念が合法的所有の土台であると首尾よく宣言しおえたのであって、あとはもう自分の全批判を、法概念は一つの概念、一つのお化けであると言明することだけに限ることができるわけである。」（W-*347*,388）

また彼は功利主義原理を摂取して、「活動的な（tätig）ブルジョア・エゴイズム」の代

---

188 「坊主もしくは学校教師時代のつづくかぎり、考える人が、世界を支配するわけだ」ibid.,S.371.（同書下巻、268 頁）

わりに、「ほら吹きの、自己と一致するエゴイズム」（W-*395f*,443）を主張するが[189]、それは英仏においては現実的諸関係とのつながりをもつ功利主義が、ドイツにおいては、小市民的道徳体系になりかわることを意味している。

シュティルナーは思想による支配にたいして「反逆」する。彼は、「聖なるもの」にたいして自己犠牲的にふるまうのではなく、逆にそれを自らが所有することを主張する。しかし彼のいう「所有（Eigentum）」とは、「聖なるもの」に実践的にかかわることではなく、それについての見方を変えることしか意味していない。彼にとっては「聖なるもの」は「幽霊」であって、個人はそれにたいする尊敬心を打ち消すことが肝要なのである。

「聖マックス」篇では、シュティルナーにとっての疎外とその止揚について簡潔にまとめられている。彼においては、「自我に対立する非 - 我」は、「自我に疎遠なもの、疎遠なものそのもの（das Fremde）」と規定される（W-*262*,288）。すなわち「現実的な諸個人を彼らの現実的な疎外（wirkliche Entfremdung）と、この疎外の経験的な諸関係とにおいて叙述する」（W-*262*,288）ことなく、「彼にとってはすべての疎遠なものが一つのたんなる仮象（Schein）、たんなる表象（Vorstellung）になるということ、そして彼はこの表象にたいして抗議し、自分はこの表象をもっていないと言明することで簡単に自分をこの表象から解放するということである」。したがって、「人間はたんに彼らの意識を変えさえすれば一切万事オーケーだというのと同様である」（W-*263*,289-290）。

いくら彼が観念的関係性において疎外を止揚しても、現実的諸関係においては、現存するものを温存させることになるのは自明である。彼のいう「反逆（Empörung）」（W-*360*,403）とは、「聖なるものにたいする尊敬の打切り」にすぎないのである。そして「自分をただ創造者として定立」し、すべてのものを彼の「所有」とみなすことによって、それを克服しているとみなす（W-*276*,304）。これがシュティルナーのいう「エゴイズム」の正体である。もちろん「反逆」はなんら「行為（Tat）」ではない。

以上の議論によって、一見ラディカルなシュティルナーの言説が実は保守的であることが暴露されているのは言うまでもない。「序文」で述べられているように、『ド・イデ』第一巻の最大の執筆目的はそこにあった。シュティルナーが「自己と一致するエゴイズム」を標榜し、どんなに「無前提性」（W-*419*,470）を空想しても、彼の桎梏としての現実的諸関係はいつまでも彼にまとわりつくであろう。彼の思想は、無力なドイツの小市民道徳を理論的に表現したものだったのである。

4　知識人と大衆のヘゲモニー的関係

『ド・イデ』におけるブルーノ・バウアー批判は、直接は彼の「ルートヴィヒ・フォイ

189 「世界が私のゆく道を阻むとき―そして世界は至るところで私を阻むのだが―、私は世界をむさぼりつくす。私のエゴイズムの飢えを鎮めるために。汝は私にとって―私の餌、より以外の何ものでもないのだ。それはちょうど、私が汝によって喰らわれ消費されるのと同じことだ。われら両者は互いに、ただ一つの関係をもつにすぎない。すなわち有用、利用、利益の関係だ。」ibid.,S.331.（同書下巻、216～217 頁）

エルバッハの特性描写」(1845 年)に向けられたものである[190]。同書のバウアーによれば、フォイエルバッハは神学を人間学に解消し、神の諸性質が人間の本質であることを看破したが、これも疎外の一形態である。なぜなら、フォイエルバッハにおいて理性、意志、愛といった人間の本質、あるいは「類」というものは諸個人にとって「到達不可能」で疎遠な普遍性として定立されるが、これも「一つの実体」であり、「人間はここではおのれ自身の神聖化された本質におのれを監禁する」からである[191]。

では、このフォイエルバッハ的疎外をバウアーはいかに克服しようとするのか。「特性描写」では、「・・・批判が、すべての超越に対する不断の闘争と勝利であり、間断なき廃滅と創造であり、創造的で生産的な唯一のものである・・・」とされる[192]。シュティルナーと同様、ここでも人間の疎外とその止揚は、あくまで思想のエレメントにおけることがらなのである。バウアーの言う「批判」は、「すべての超越」あるいは実体的なものを打ち破る、無限な創造行為として考えられている。しかし、それはヘーゲル的絶対者やフォイエルバッハ的人間本質における実体主義を思想的に批判するものでしかない。実体を物質的・社会的環境としてではなく、自己意識の産物として捉えなおすことにとどまっている以上、それはマルクスが述べるように、ヘーゲル哲学の地盤にとどまった疎外論でしかない。

「特性描写」でバウアーは、シュティルナーをも実体主義者として批判する。バウアーによれば、「唯一者は旧世界における最後の逃避地」であり、「唯一者とは、その最も抽象的な抽象性にもたらされた実体である」[193]。つまり、シュティルナーは「実体を転覆させようとして、実体を支えている」のである[194]。マルクスとエンゲルスの『聖家族』におけるバウアー批判についても、バウアー自身は、彼らが『アルゲマイネ・リテラトゥア・ツァイトゥング』誌でのバウアーだけを批判し、それを「批判一般」にたいする批判として展開していると反論する[195]。バウアーの理論的進展が無視されているというわけである。

それに対して、『ド・イデ』は、すでに『聖家族』においてバウアー批判の課題は「すっかりかたづけられた」と考えており（MEW, Bd.3, S. 83, 79 頁)、バウアーの自己意識の哲学は根本的に変わっていないと見なされる[196]。『聖家族』では、バウアーとその一派が様々な角度から執拗に批判されているが、ヘゲモニー論的アプローチからすれば、とくに

190　良知力・廣松渉編『ヘーゲル左派論叢第一巻　ドイツ・イデオロギー内部論争』御茶の水書房、1986 年、117～204 頁

191 ただし、こうしたバウアーの実体批判としてのフォイエルバッハ批判は、シュティルナーの議論の引き写しであると『ド・イデ』は指摘している（MEW, Bd.3, S. 84, 80 頁)。

192 良知・廣松編前掲書、173 頁。バウアーは「ルートヴィヒ・フォイエルバッハ」でも次のように述べている。「･･･人間は本質的で疎遠なものとしての人間の普遍性を自らの個体性と対立させ、このような分裂をもたらす本質を批判に委ねることによってのみ、人間としての統一性を獲得できるということ、これが人間の本質の根底をなすものだからである。」良知力編『資料ドイツ初期社会主義社会主義　義人同盟とヘーゲル左派』平凡社、1974 年、326 頁

193 良知・廣松編前掲書、156 頁

194 良知・廣松編前掲書、159 頁

195 良知・廣松編前掲書、174 頁

196 バウアーの理論的進展については、渡辺憲正『近代批判とマルクス』青木書店、1989 年、184 頁を参照のこと。

注目されるのは、「批判」と「大衆」の関係にかんする議論であろう。同書において、バウアーの立場が次のように要約されている。

「一方では、大衆（die Masse）が、歴史の受動的な、没精神的な、無歴史的な物質的要素としてたち、他方では、精神なるもの、批判なるもの（die Kritik）、ブルーノ氏一派（Herr Bruno & Comp.）が、一切の歴史的行為の出発点である能動的要素として、たっている。社会を改造する行為（Umgestaltungsakt der Gesellschaft）は、批判的批判の脳髄のはたらきに帰する。」（MEW, Bd.2, S.91. 87 頁）

バウアーの「批判的批判」の立場は、あらゆる歴史的創造行為は「批判的」意識によるものであるとし、大衆は「精神の真の敵」（ibid., S. 86, 83 頁）、歴史形成の障害として位置づけられる[197]。マルクスから見ると、バウアーの攻撃目標は、大衆の「自己欺瞞」、「無気力（Kernlosigkeit）」であり（ibid., S. 87, 84 頁）、現実に対するラディカルな思想的闘争は知的に純化され、知識人と大衆が連合した運動という道は拒絶されている。後進国ドイツの、貧しい生活のなかの「物質的疎外」（ibid., S. 87, 83 頁）は観念における疎外に置き換えられる。また、それを思想的にのみ克服しようとし、大衆の生活過程は無視されるだけでなく、敵視すらされるのである[198]。

こうしたバウアーの「批判的」意識に対して、それに代わる知のあり方をマルクスはいかに考えているのか。『ド・イデ』では、先に見たような、社会的諸関係の自立化による疎外を止揚するために、生産諸力の総体をプロレタリアートが獲得し、意識的に統御することが必要とされる。それは一つの社会革命であり、革命の必要性についての意識が、「共産主義的意識」と呼ばれる。

「生産諸力の発展のなかで、現存の諸関係のもとでは害をおよぼすだけで、もはやなんの生産諸力でもなくて、むしろ破壊諸力（機械と貨幣）である生産諸力と交通手段がよびおこされる段階があらわれる―そして、そのことと関連して、社会のあらゆる重荷を負わなければならないが、その利益を受けることのない一階級、社会からおしのけられて、他のすべての階級との決定的な対立を強いられる一階級がよびおこされる。この階級は、社会構成員全体の多数をなし、そして、この階級から、根本的革命の必要性についての意識、共産主義的意識（das kommunistische Bewußtsein）が出てくるのである。もちろんその意識は、他の諸階級のあいだでも、この階級の立場をしっかり見ることによってつくられることができるのだが。」（H-44-46, S-70-72）

疎外論自体の観念的自立化を防ぎつつ、疎外の克服を主張するためには、知識人と大衆の共同が不可欠であり、イデオロギー批判と「共産主義的意識」の、ときには階級関係を

197 林真左事によれば、バウアーにとっては、「『大衆』批判は、従来の自由主義・急進主義があるがままの『大衆』の立場を無批判的に前提していたことに対する、総括的再検討の企てである」。林真左事「ブルーノ・バウアーにおけるヘーゲル左派の総括」（石塚正英編『ヘーゲル左派』、法政大学出版局、1992 年、207 頁）

198 良知力は、ドイツで自由主義・急進主義が興隆した 1842 年より後のバウアーの理論的進展の帰結について、次のようにまとめている。「もはや批判は現実の革命を準備し、促進するものではなく、むしろ批判は批判として知的に独立し、自己目的となる。こうして革命の課題が知的作業に一面化し、集約されるとき、革命の担い手もまた当然に知的エリートとなった。」（良知力『ヘーゲル左派と初期マルクス』岩波書店、2001 年、70 頁

も越えた結合が求められる。この結合は、実践的運動の内部でのみ可能となる。『ド・イデ』においては、実践を通した意識の変革ということがさかんに強調されている。

「この共産主義的意識を大規模に生みだすためにも、事そのものをやりとげるためにも、人間たちの大規模な変化が必要であるが、この変化は、実践的運動、革命のなかでだけ起こりうる。」（H-46,S-74）

『ド・イデ』は、人々の物質的生活過程こそが、歴史を根底で形成する営みであるとする。『聖家族』も、「歴史的行動が徹底的であるにつれて、大衆の範囲も増大するであろうが、大衆の行動が歴史的行動なのである」とし、幅広い大衆の生活原理と「革命の生活原理」が一致することを求めている（ibid., S. 86, 82～83 頁）。大衆の日常生活を現実的に把握することは、大衆を歴史形成・変革の主体として認識することを意味しているのである。知識人が純粋な思想闘争からは決別し、大衆との社会変革運動に入っていくことが要請されるのは言うまでもないだろう。

知識人と大衆の結合については、マルクス主義の伝統において様々に論じられてきた。なかでもレーニン『なにをなすべきか？』（1902 年）は、いわゆる外部注入論を展開したものとして、よく知られている。すなわち、労働者は自然発生的には「社会民主主義的な政治的意識」まで到達できないので、外部からの知識人の指導が不可欠だというわけである。ただし、同書でレーニンは「経済闘争は、きわめてしばしば自然発生的に、・・・意識的社会民主主義者の介入がなくても、政治性をおびてくる」ことは認めている。だが、こうした「組合主義的政治」だけでは、ロシアの専制政府を打倒するためには不十分であり、知識人による種々の政治教育を通して、「労働者を社会民主主義的な政治的意識まで引き上げること」が必要だとされるのである[199]。同書が書かれた状況・動機も考慮しなければならないであろうが、ここでは知識人の知そのものをいかに形成するべきかということは問われていない。

この問題をマルクス主義的なアプローチを用いつつ、独自に掘り下げたのが、グラムシなのではないだろうか（彼は『経済学＝哲学草稿』や『ド・イデ』を読んでいないが）。彼によれば、対抗ヘゲモニーを構築するために、彼はエリート主義的な「伝統的哲学」と大衆的な「常識」を両面批判する「実践の哲学」を提起する。それは現実を作り変えるなかで、自己と社会の関係を捉え直していくこと、近代的な分業によって分断された関係を越えて、知や理論のあり方を模索することを意味するであろう。つまり、生活と思想の分裂を克服することこそが、「労働」や「交通」における疎外の止揚の主要契機となる。グラムシは『獄中ノート』で次のように述べている。

「すなわち哲学的な運動は、限られた知識人集団のための専門的な文化を展開することに専念するかぎりにおいてのみ、哲学的運動なのか？ それとも反対に、常識よりも高い科学的に首尾一貫した思想の彫琢作業においても、『素朴な人々（semplici)』と接触を忘れず、しかも研究し解決すべき諸問題の源泉をその接触のなかに見いだす限りにおいてのみ、哲学的な運動になるのか？ この接触によってのみ哲学は『歴史的』になり、個人的性格の主知主義的要素から浄化され、『生活（vita)』となる。」（p. 1382.

199 レーニン『なにをなすべきか？』村田陽一訳、国民文庫、1971 年、113 頁

Q11§12、『リーダー』414 頁）

こうした意味において、グラムシは「有機的知識人」の存在意義を強調し、対抗ヘゲモニーの構築を目指すが、それは知識人と大衆にとっての共同的な教養形成＝陶冶を意味しているのである[200]。「知識人と民衆 - 国民（popolo-nazione）とのあいだのこの感情的な結合（connessione sentimentale）なしには、政治 - 歴史は形成されない」（p. 1505. Q11§67、『セレクション』175 頁）し、そこにおいては両者の社会認識も深化しているだろう。『ド・イデ』が次のように述べるのも、決して知のエレメント、知識人の理論的なはたらきかけを否定しているわけではない。むしろ、社会を変革する「現実的運動」のなかで新しい共同的な知を形成していこうとするものなのである。

> 「共産主義は、われわれにとって、つくりだされるべき状態、現実がしたがわなければならない理想ではない。われわれが共産主義とよぶのは、現実的運動であり、その運動は現在の状態を廃棄する。この運動の諸条件は、いま現存する前提から生じる。」（H-37,S-65）

おわりに

『ド・イデ』のドイツ・イデオローグ批判は、「ヘーゲル法哲学批判序説」で掲げられた目標が挫折したことをふまえている。すなわち、後者においては、ドイツ哲学の理論性と新興プロレタリアートの結合が目指されていたのに対し、前者においては、ドイツ哲学の観念性、虚妄性（それ自体、ドイツの遅れた社会状況に規定されたものである）が徹底的に批判された。ヘーゲル左派が一見ラディカルな言説を繰り出しながら、実質は観念的遊戯に堕していることが暴露されたのである。

初期マルクスのヘゲモニー論的課題は、プロレタリアートを階級主体として統合することおよび知識人と大衆の結合はいかになされるかということであった。バウアーやシュティルナーが理論的に進展すればするほど、大衆と絶縁していくのに対し、マルクスは「共産主義者」としての知識人とプロレタリアートが社会の変革運動のなかで結合する道筋を提示した。それは実践と結びついた知を両者が共同で形成することによって、疎外論のイデオロギー的自立化を乗り越えようとするものであった。ただし、ここではまだ、中間層との連携は問題にされていない。革命戦略としても、プロレタリアートによる社会革命の一段階論である。こうした初期のヘゲモニー論は、1848 年革命にいたる、義人同盟や共産主義者同盟などの活動とマルクスが関わるなかで、進化していくのである。だが、同時に『ド・イデ』における考察は、新たな次元のヘゲモニー論・革命論を獲得するための理論的準備ともなった。次章ではその問題を詳しく扱うことにする。

---

200 ロズールドによれば、グラムシは、「純粋行為」を説く「ジェンティーレの取り巻き『グループ』」を批判する際に、マルクスがバウアー一派を『聖家族』で批判したことを強く意識していた。ドメニコ・ロズールド『グラムシ実践の哲学―自由主義から《批判的共産主義》へ』福田静夫監訳、文理閣、2008 年、118 頁を参照のこと。

第三部　国民的ヘゲモニーと普遍的結合──1848 年前後の社会理論

第六章　『ドイツ・イデオロギー』における「普遍性」と「一般性」

はじめに

『ド・イデ』のヘゲモニー論は、おもに知識人と大衆の関係を問うものであったと言える[201]。それはヘーゲル左派哲学者たちの思想的枠組を批判するという同書の課題設定とも結びついている。また『ド・イデ』のヘゲモニー論は、言わば一段階論的なプロレタリア革命論に帰結するものであり、『共産党宣言』で展開されたような、ドイツにおけるブルジョア民主主義革命からプロレタリア革命への展開という二段階論的発想とつながるものではなかった。

しかし、この二段階論的発想を可能にする分析視角が提示されたのが、まさに『ド・イデ』であったと考えることができる。なかでも、「普遍性（一般性）」にかんする議論と階級集団内におけるイデオローグと母集団の関係についての議論は、国民的ヘゲモニーや種々の「位置移動」の問題を扱うことを可能にしたという意味で、非常に注目される。『経済学＝哲学草稿』でもすでに、ある階級が自らの特殊利害を普遍的なものとして標榜しながら他の階級をイデオロギー的に攻撃するということは示されていたが、『ド・イデ』は国家や法の「一般性」について精緻に扱うなかで、さらに分析装置を発展させた。それは新たな次元のヘゲモニー論を成立させる道具立てとなったのである。

1　『ドイツ・イデオロギー』における二つの「普遍性」

『ド・イデ』においては二種の「普遍性」が区別されている。一つはヘーゲル左派でアナーキスト的なシュティルナーが「頭の中から叩き出す」べきだとする「普遍性（Allgemeinheit）」である。それは後述するように、ドイツの統一国家や国家そのもの、またそれらについての思想を説明する場合に用いられる。区別を明確にするために、以下では便宜上こちらを「一般性」と表記することにしよう。

> 「青年ヘーゲル派は、すべてのものに宗教的諸観念をおしこむか、それともすべてのものを神学的であると説明することによって、それを批判した。青年ヘーゲル派は、現存の世界における宗教、諸観念、一般的なものの支配（die Herrschaft des Allgemeinen）を信じるということでは、老ヘーゲル派と一致する。」（H-12,S-22）

もう一つは、生産諸力の「普遍的発展（universelle Entwicklung）」にともなって、「普遍的交通（universeller Verkehr）」、「世界交通（Weltverkehr）」が現出し、人間たちが「局

201　『ドイツ・イデオロギー』第一章については、Die deutsche Ideologie, hrsg.von W.Hiromatsu, 1974.（渋谷正訳、新日本出版社、一九九八年）を用いる。第二章以降は MEW, Bd.3, Dietz, 1958.を使用し、翻訳は大月版全集、第三巻、真下信一、藤野渉、竹内良知訳、1963 年を参照する。

地的な定在（lokales Dasein）」としてではなく「世界史的な定在（weltgeschichtlices Dasein）」（H-37,S-67）として現存する時代に生きているという文脈での「普遍性（Universalität）」である。これは個別的な差異を包含しながら人間の全面的発展を展望する「普遍性」である。

「たとえば、そのひとの生活が、多様な諸活動と世界にたいする実践的な諸関係との広大な範囲を包括するような個人、つまり、ある多面的な生活をいとなむような個人にあっては、思考は、この個人のあらゆる他の生活表現と同様な普遍性（Universalität）の性格をもっている。」（W-*246*,270）

良知力は、allgemein という語の当時の用法について、次のように述べている。「・・・ドイツ語では普遍的（アルゲマイン）という言葉が国全体（つまり大小のドイツ諸国家ないし各領邦（プロヴィンツ）ではなく、いまだ存在しないドイツなるもの）を表わすわけだが、この意味での普遍的利益を追求する運動が領邦主義的・地方的―したがって封建的、とドイツでは言える―身分層と対抗したのである。この普遍性はいうまでもなく統一ドイツである。そしてこの集権的統一を生み出すための一契機として、普遍的な（つまり全ドイツの）議会と、これまた普遍的な国法が（つまり地方的身分層の既得権的・慣習法的利益に対抗する憲法が）要求されたのである」[202]。ここで「普遍的」と記述されているところを、我々の文脈では「一般的」と表記するわけである。このことを通じて、マルクスが、統一ドイツを目指す路線とは区別して、プロレタリアート階級による universell な連帯を目指す路線を想定していたと考えることができる。ただし、それは、「普遍性」＝インターナショナル、「一般性」＝ナショナルという単純な対立図式、あるいは前者による後者の駆逐といったことを意味しているのではない。先取りして言えば、プロレタリアートのヘゲモニー実践は、国際的連帯と国民的ヘゲモニーの形成を結びつけたものであることが求められているのである。

『ド・イデ』の文脈に戻ると、シュティルナーは「唯一者」として思想の中で「一般性」を排除しえたとしても、現実的生活において「普遍性」から逃れることはできない。また彼の思想は、世界市場に遅れて編みこまれたドイツ社会の現状を把握できていない。彼は英仏の社会思想を摂取するが、英仏の社会状況を把握することなく諸カテゴリーをそのままドイツ社会にあてはめようとする。彼の思想は、英仏にたいして無力なドイツ小市民の局地的な意識に、理論的外観をもたせたものにすぎない。このようにマルクスとエンゲルスはシュティルナーを批判したのである。それにたいし、プロレタリアートが「普遍性」の立場におかれ、世界革命の主体として位置づけられる。資本による支配の普遍化は労働者の人間生活の破壊を普遍化しているからである。

「その[生産諸力の総体の]獲得は、結合（Vereinigung）―それは、プロレタリアート自身の性格によってこれまた普遍的な（universell）結合にしかなりえない―と革命によってのみ遂行されうる。この革命において、一方では、これまでの生産様式と交通様式や社会的編成の力をくつがえされ、他方では、プロレタリアートの普遍的性格（der universelle Charakter）と獲得の実行に必要な彼のエネルギーとが発展し、さらに、プロレタリアートは、これまでの社会的地位のために、彼にまだ残っていたい

202 良知力『ヘーゲル左派と初期マルクス』岩波書店、2001 年、19 頁

っさいのものを棄てる。」（H-142,S-168-170）

2　プロレタリアートの普遍的性格

プロレタリアートが共産主義的意識をもつに到るのは、彼らの過酷な労働と貧困のためだけではない。共産主義は「生産諸力の普遍的発展とそれに結びついた世界交通を前提」（H-37,S-67）とし、共産主義的意識は、プロレタリアートの「普遍的性格（der universelle Charakter）」に照応しているのである。彼らが普遍的性格をもつということの意味は、第一に彼らが「人類の大多数」であること、しかも「まったく『無所有な』ものとして」、「富と教養との矛盾のなかで」（H-37,S-65-67）、大多数者であることだろう。大工業は、どこの国においても同じ階級関係を生みだし、「各国のブルジョアジーがまだ別々の国民的諸利害をもちつづけているあいだに、すべての国で同じ利害をもち、彼らにおいては国民性がすでになくなっている階級をつくりだした」のである（H-112,S-138）。第二に、生産諸力の「普遍的発展」にともなって、「普遍的交通」「普遍的競争」「世界交通」が現出し、人間たちが「局地的な定在」としてではなく「世界史的な定在」（H-37,S-67）として現存する時代に彼らが生きているということである。共産主義的意識は、こうした普遍的性格の反映なのである。同時代人としてのブルジョアジーは、国家や法が「一般性（Allgemeinheit）」をもつもののようにみせかけるが、それはプロレタリアートにたいする少数者としての限界を表わしているものでもあった。

プロレタリアートの普遍的性格とは、各国の工業発展度の違いによって失われるものではない。また失業者と就業者の違いも何ら影響しない。なぜなら、彼らは絶対的貧困にあえいでいる点で共通の立場にいるからである。

> 「大工業が、一国のどの地方においても同じ程度の発達に達するわけではないのは、自明のことである。それにもかかわらず、このことは、プロレタリアートの階級運動をはばみはしない。というのは、大工業によって産みだされたプロレタリアたちが、この運動の先頭にたち、全大衆をひきつれていくからであり、また大工業からしめだされた労働者たちは、この大工業によって、大工業そのものの労働者たちよりももっと悪い生活状態におかれるからである。」（H-112,S-138）

先に見たように、彼らの普遍的性格が強調されるのは、彼らこそが、共産主義のめざす、自立化した社会的諸関係の制御（Kontrolle）あるいは生産諸力の総体の獲得（Aneignung）の主体とされるからである。それにかんする『ド・イデ』の論理展開は明快であろう。「制御」あるいは「獲得」は、交通形態と生産諸力がもっている普遍的な性格に規定されて、普遍的な性質を帯びたものとならざるをえない。これはプロレタリアートにのみ可能である。すなわち「現代の普遍的交通は、それが万人に従属させられることによる以外には、諸個人に従属させられることができない」（H-142,S-168）。また、この獲得は、プロレタリアートの普遍的な結合（Vereinigung）によって遂行される[203]。

---

[203] ちなみにシュティルナーは、エゴイストどうしの「流動的」な「連合（Verein）」あるいは「連合化（Vereinigung）」を提唱する。Max Stirner,Der Einzige und sein Eigentum, Reclam, 1972. S.246.（『唯一者とその所有』下巻、片岡啓治訳、1977、105 頁）

この生産諸力の獲得は、「物質的な生産諸用具に照応する個人的諸能力の発展」、「諸個人自身における諸能力の総体の発展」（H-140,S-168）にほかならない。またここでは、労働者たちが、大工業と疎外された労働のもとにあることを余儀なくされながらも、まさにそのことが共産主義革命を準備するという論理が展開されているのである（H-138,S-166）。

3　国家の「一般性」

『ド・イデ』の国家論において、「一般性」が言及されていることにも注意すべきであろう。ブルジョアジーは個々の利益を追求しながらも、プロレタリアートに対抗して、ブルジョア階級の共同利益を一般的なものとして主張し、支配関係を正当化する。「ある特殊な利害を＜実践的にすべての人に共通な利害として、理論的に＞一般的な利害（allgemeines Interesse）として、または一般的なものを支配的なものとしてあらわすこと」（H-70,S-104）が必要なのである。そのため、ブルジョアジーは国家を建設する（あるいは既存の国家権力を奪取する）。そして、それが一般的利益を代表するものであるように見せかける。こうした国家が標榜する「一般性」は思想の中でしばしば自立化する。シュティルナーのようなドイツ・イデオローグは、階級利害に着目することなく、自立化した「一般性」のみを攻撃しているのである。だが、プロレタリアートにとっては、ブルジョア国家という「一般性」は「幻想的な共同社会」にすぎず、彼らの発展のためには打倒されなければならないものである。

> 「これまで諸個人がそこへ結合した見かけの共同社会[国家など]は、つねに彼らにたいして自立していたし、また同時に、それはある階級の他の階級にたいする結合であったので、被支配階級にとっては、まったく幻想的な共同社会（illusorische Gemeinschaft）であっただけではなく、あらたな桎梏でもあった。」（H-120,S-146）

ただし、「一般性」を標榜する国家は、現実的な根拠をまったくもたないわけではない。というのは、ブルジョア階級は、封建的支配身分よりも多数者であり、市民革命当初は被支配者全体の利害を代表する立場にあったからである。

> 「一般性は、つぎのものに照応する。（一）身分にたいする階級、（二）競争、世界交通、など（三）支配階級がいちじるしく多数であること、（四）共同的利害の幻想。はじめは、この幻想は真実であった。（五）イデオローグたちの欺瞞と分業。」（マルクスによる欄外記入 H-68,S-105）

他方で、『ド・イデ』においては、国家が「実践的－観念論的表現」として位置づけられてもいる。これはどういうことであろうか。同書の国家論をもう少し丁寧に見てみよう。

ブルジョアジーはドイツ・イデオローグのように終始一貫、観念の世界にとじこもっているわけではない。彼らの意識は現実的諸関係から遊離せず、また彼らは実践的なふるまいを意識のなかで捨象してしまうこともない。彼らはプロレタリアートに対抗して、自分たちの共通の利益を守るため、共同関係をむすぶ。ただし、その共通の利益とは、決して個々の特殊利益に一致することはなく、個別ブルジョア同士の競争は不可避的である。ここで彼ら自身のなかで、共同利益を追求する立場と個別的な特殊利益を追求する立場との分裂が生じる。

「諸個人が、彼らの特殊な―彼らにとって彼らの共同的利害（gemeinschaftliches Interesse）とは一致しないものだけを追求するからこそ、―これは、彼らにとって『疎遠な』、彼らから『独立した』、それ自体ふたたび特殊で独特な『一般的』利害（besonderes und eigentümliches „Allgemein"-Interesse）としておしとおされるか、あるいは、彼ら自身が、民主制におけるように、この分裂のなかで動かざるをえない。他方で、それだから、たえず現実的に共同的利害と幻想的な共同的利害に対立するこれらの諸特殊利害（Sonderinteressen）の実践的闘争もまた、国家としての幻想的な『一般的』利害による実践的な介入と制御を必要にさせる。」[204]（H-35-37,S-65）

この箇所において、「共同的利害」と「幻想的な共同的利害」は区別されている。前者はブルジョア階級がプロレタリア階級に対して保持する、ブルジョア階級共通の利害であり、後者は社会全体の利害のことである。ブルジョア階級は後者と自分たちの特殊利益の結び付きを捏造することで、「一般性」を標榜する。だが、ブルジョア階級が自分たちだけの共同利益を確保する場合、それはどうしても彼らの平均的な利益とならざるをえず、その調整のために、国家による「実践的な介入と制御」が必要となるのである。しかし、その一方で、彼らは「彼らの私的利益（Privatinteressen）に干渉することを国家に許さない」。すなわち「彼ら自身の安全と競争の維持とに必要なだけの力しか国家に与えないがゆえに、そしてブルジョアは総じてただ彼らの私的諸関係が命じるかぎりにおいてのみ国家の公民（Staatsbürger）として登場するにすぎない」のである（W-*339*,379）。

「この現代の私的所有に照応するのが現代の国家であり、それは諸租税を通じてしだいに私的所有者たちによって買いとられ、国債制度を通じて、完全に彼らの手に帰し、・・・商業信用にまったく依存するようになってしまった。私的所有の共同体からの解放によって、国家は、市民社会とならんで、かつ市民社会のそとにある特別な存在となったが、しかし、それは、ブルジョアたちが、外に向かっても内に向かっても、彼らの所有と彼らの諸利害の相互保証のために必然的に自分たちにあたえる組織の形態にほかならない。ブルジョアジーは、彼らが一つの階級であって、もはや一つの身分ではないという理由からだけでも、もはや局地的にではなく国民的に組織され、彼らの平均的利害に一般的な形態（eine allgemeine Form）をあたえざるをえない。」（H-146,S-172）

この記述は、グラムシ的に言えば、広義の国家にかかわるものと見た方がよい。『ド・イデ』は、物理的な強制装置としての狭義の国家については詳しく述べていないが、市民社会におけるブルジョア共同利益を「相互保証」する組織として、「市民社会とならんで、かつ市民社会の外にある」国家を強調しているからである。またこの国家論は、先に見た『独仏年誌』における、公民の抽象的共同体としての国家論とは異なっているだろう。それはともかく、常識的に見れば、こうした「相互保証」組織としての国家を形成するブルジョアジーの意識は、イデオロギー的な意識であろう。しかし、『ド・イデ』においては（その狭義のイデオロギー概念にもとづき）、国家は「実践的－観念論的（praktisch-idealistisch）

[204] 渋谷訳では、ここでの"Allgemein"-Interesse が「『普遍』利害」とされているが、"Universalität"も「普遍性」と訳されており、区別がつかない。

表現」として、「思弁的－観念論的（speklativ-idealistisch）」（H-44,S-72）なイデオロギー形態とは区別される[205]。

「生産諸力がそのなかで用いられうる諸条件とは、社会の一定の階級の支配の諸条件であり、この階級の社会的な、彼らの所有から生じる力は、そのときどきの国家形態においてそれの実践的－観念論的表現をもっていて、それゆえに、すべての革命的闘争は、それまで支配してきた階級にたいして向けられる。」（H-46,S-74）

先述したように、国家形態において主張される「一般的利害」は、個々の「特殊利害」とは異なるし、ましてや他の階級もふくんだ社会全体の利害とも異なる。「一般的利害」とは、ブルジョアの共同利害が粉飾されたものにすぎないのである。しかし、一般的利益を代表するものとして、国家が確立すると、その自立性を信じこむ人々が現われることになる。このことは「思弁的－観念論的」なイデオロギーが発生する原因でもあるし、受容される理由でもある。

「まさに特殊的利害と共同的利害とのこの矛盾から、共同的利害は、国家として、現実の個別的利害と全体的利害（Gesamtinteressen）から切り離された自立した姿を、そして同時に幻想的な共同性（illusorische Gemeinschaftlichkeit）として自立した姿をとる」（H-35,S-63）

ここでは特殊的利害（＝個別的利害）と共同的利害、全体的利害の三つが区別されていると考えてよいだろう。順に、個々のブルジョアの利害、ブルジョア階級全体の利害、社会全体の利害を指している。基本的には、ブルジョアジーは、国家が私的所有のために作られたものであることを見失わない。それは「ふつうの意識に入りこん」でいる[206]。この意味においても、彼らにとって、国家は実在性をもっている[207]。「実践的－観念論的表現」としての国家とは、ブルジョアジーの共同利益のために形成されたものであるという実践的な意味と、イデオローグやその追随者には「一般的なもの」による支配として表象されるという観念論的な意味の二面性を表している。「観念論的表現」としての国家が、一般意志あるいは概念にもとづくかのように理解されるとき、国家の支配は思想の支配として理解されることになる。他方、プロレタリアートにとっては、国家は「幻想的な共同社会」にすぎない。それは彼らに敵対するものでしかなく、彼らはこれを廃止し、「諸個人としての結合」、「真の共同社会」を実現させなければ、彼らの人格的発展は大きく制約されるのである。

このように、国家は決して国家の理念や概念から生まれるのではなく、ブルジョアの共同利益のために国家がつくられるのである。英仏のブルジョアジーはこのことを意識の中

---

205 引用した箇所以外にも次のようなものがある。「したがって市民社会をそのさまざまな段階において歴史全体の基礎としてとらえること、そして、＜市民社会からまたその実践的－観念論的な鏡像、つまり国家においてをも＞市民社会を国家としてのその行動においてしめし・・・」。括弧内のみ抹消部分（H-50,S-76-78）

206 「最近のフランス、イギリスおよびアメリカの文筆家たちはみな、国家は私的所有のためだけに存在するとのべており、その結果、このことは、ふつうの意識のなかにもはいりこんだ。」（H-148,S-172-4）

207 小林一穂「『国家＝幻想的共同体』論」（『ドイツ・イデオロギーの射程』創風社、1992年、291頁）を参照のこと。

で転倒させてはいない。ただし、『ド・イデ』の国家論が、いわゆる「国家＝道具説」、すなわち国家は階級支配のための道具であるという意味においてのみ理解されてはならない。ブルジョアの共同利益が、個々の特殊利益とは一致しえず、つねに流動的なものとならざるをえない以上、「一般性」を標榜すること自体もブルジョア階級内部の不安定な力関係のもとにある。私見では、ここにボブ・ジェッソプや加藤哲郎が言う「国家＝関係説」を見出すことができる[208]。国家の「一般性」は、ブルジョア階級内の駆け引きや妥協、譲歩といった関係性に大きく左右されるものである。また同時に、それは他の階級に対抗して正当性を主張し、同意や承認を獲得することも期待されている。さらに、階級内外の個別的な利害対立が複雑化すれば、それだけ国家の介入・制御機能も肥大化し、さまざまに分岐せざるをえない。その延長線上にあるのが、現代の官僚機構だと考えることもできる[209]。換言すれば、国家の「一般性」とは、複雑なブルジョア階級内部の利害調整を行い、そのうえで他の階級の合意を取り付けるためのイデオロギーであり、国民的ヘゲモニーの形成を目指すものである。こうした意味において、『ド・イデ』の国家論をヘゲモニー論の文脈で理解することが可能となる[210]。また、見てきたように『ド・イデ』の国家論が、「国家＝道具」説、「国家＝関係」説、「幻想的な共同社会」論という三つのアプローチを保持したものだとすれば、それは田口富久治や加藤哲郎らが精力的に紹介した、1970、80 年代の「マルクス主義国家論ルネサンス」における議論と重なるはずのものであった[211]。他方、大藪龍介が強調するように、この時期のマルクスの国家論は、『フランスの内乱』で示されたような、立法機関と行政機関の関係を詳しく論じる段階に到達していなかったことも確かである[212]。

---

208 Bob Jessop, *The Capitalist State*, Martin Rovertson, 1982. P.207.（ボブ・ジェソップ『資本主義国家』田口富久治他訳、御茶の水書房、1983 年、254～255 頁）。加藤哲郎『20 世紀を超えて―再審される社会主義―』花伝社、2001 年、105 頁。ただし、筆者は「国家＝道具説」と「国家＝関係説」は相互補完的な関係にあり、『ド・イデ』も両者をそのように捉えていると考える。

209 1980 年代に加藤哲郎は「先進国革命試論」として、次のように述べた。「[マルクス＝レーニン主義の]『伝統的モデル』が前提としていた、国家を経済的支配階級の階級抑圧の道具とみる道具主義的国家観は、『国家独占資本主義』とか『介入主義国家』とか呼ばれる国家の経済・社会過程への直接・間接の恒常的介入という条件下で、再検討を迫られてきている」（加藤哲郎『国家論のルネサンス』青木書店、1986 年、141 頁）。この課題は、今日においても未だ完全には果たされておらず、『ド・イデ』の国家論を再検討する意義は大きいと思われる。

210 筆者はフォローしきれていないが、1970 年代の旧西ドイツのおける「国家導出論争」において、このような『ド・イデ』の国家論を重視した議論が一部あったようである。田口富久治『マルクス主義国家論の新展開』青木書店、1979 年、157 頁を参照のこと。

211 たとえば加藤哲郎『国家論のルネサンス』青木書店、1986 年、48 頁を参照のこと。

212 「一八五〇年代から一八六〇年代にかけ、イギリス、フランス、そしてドイツでも、国家権力機構が政府の優位下に（再）編制される過程が、具体的な形姿を異にしながら共通に進展したが、その基底にあるのは、それぞれの産業資本主義の形成と確立である」（大藪龍介『マルクス、エンゲルスの国家論』現代思潮社、1978 年、251 頁）。ただし、大藪は『ド・イデ』の国家論に、ヘーゲル的国家論とイギリスの自由主義的国家論という二つの系統を見出しており、それをいわゆる「持ち分問題」と結び付けようとする。すなわち、前者の系統がマルクス、後者がエンゲルス主導の国家論であると推測している（同 84 頁）。筆者は「持ち分問題」の意義を認めないので、そうした見方はとらない。

なお、国家論と同様の視角は、ブルジョアジーによる法律の形成についても見出される。彼らの共同利益をまもり、一般的なものと主張するために、法律は作られるのであり、けっして概念や一般意志が法律をつくるのではない。

「彼らの個人的力は、多くの人々に共通的なものとして展開される生活諸条件にもとづいているのであって、彼らは支配者としてこれらの生活諸条件の存続を他の人々にたいし、かつ同時に、万人にとって通用するものとして、擁護しなければならない。彼らの共同的利害（gemeinschaftliche Interessen）によって制約されたこの意志（Willen）の表現が、法律（Gesetz）である。」（W-*311*,347）

法律もブルジョアジーの個々の特殊利益に必ずしも一致するわけではないことは明らかであろう。彼らの平均的な利益を保護するのが、法律なのである。したがって、現実的諸関係において、なんらかの大きな変化があって、それがブルジョアの共同利害を左右するものであれば、法律はただちに改定される。しかし、ごく一部の特殊利害に関わるだけであったなら、法律は変わらないだろう。「その事情がただ個々人にだけ影響を及ぼすとすれば、もちろん彼らの反対意志は多数者によって注意をはらわれないままである」（抹消部分W-*316*,353）。つまり、立法行為においても、ブルジョアジーは個別の特殊利害と階級の共同利害のあいだで揺れ動き、法としての「一般性」は流動的なものとなる。対プロレタリアート関係もふまえれば、ここでも階級内外におけるヘゲモニー実践が展開され、国民的ヘゲモニーの構築が目指されるのである。

4　ブルジョア・イデオロギーの生産者と受容者

『ド・イデ』のイデオロギー論としてよく引用される箇所に、次のようなものがある。

「支配的階級の諸思想は、どの時代でも、支配的諸思想（die herrschenden Gedanken）である。すなわち、社会の支配的物質的力である階級は、同時にその社会の支配的な精神的力である。物質的生産のための諸手段を自由にできる階級は、それとともに精神的生産のための諸手段を意のままにするのであるから、それとともに、精神的生産のための諸手段を欠いている人びとの諸思想は、概してこの階級の支配下にある。支配的な諸思想は、支配的な物質的諸関係の観念的表現、すなわち、諸思想として把握された、支配的な物質的諸関係以外のなにものでもない。」（H-64,S-100）

このように支配的思想が「支配的な物質的諸関係の観念的表現」であるとすれば、ここで問題にしたいのは、この支配的思想にたいする支配階級内部での関わり方の違いである。『ド・イデ』は一見すると、支配階級が一体となって、支配的思想を生産するとしているかのようである。

「支配的階級を形成する諸個人は、とりわけ意識をももち、それゆえに思考する。したがって、彼らが、階級として支配し、そしてある歴史時代の全範囲を規定するかぎり、つぎのことは自明である。すなわち、彼らは、このことをその歴史時代のひろがり全体においておこなうのであり、したがって、とりわけ思考する者として、諸思想の生産者としても支配し、彼らの時代の諸思想の生産と分配を規制するということ、したがって、彼らの諸思想はその時代の支配的諸思想なのだということである。」

（H-64,S-100）

ここで支配階級の人間が「とりわけ意識をももち」と言っているのは、支配的思想を産出する理論的意識のことであり、もちろん被支配階級が「意識」をもっていないということではないだろう。思想の生産において、支配階級全体が被支配階級全体よりも有利な立場にあるというのは確かであろう。しかし、むしろ注目されるのは次の叙述である。

「われわれがすでに上述のところでこれまでの歴史の主要な力の一つとして見いだした分業は、いまや支配的階級のなかでも精神的労働と物質的労働との分割として現われる。その結果、この階級内部で、一方の側が、この階級の思想家として（この階級の自分自身についての幻想の形成をその主たる生業にする、この階級の能動的で構想的なイデオローグたち（die aktiven konzeptiven Ideologen）として）登場する。一方、他の人びとは、これらの思想と幻想にたいしてもっと受動的かつ受容的にふるまうが、というのも、彼らが、現実においてはこの階級の能動的な構成員であり、自分自身についての諸幻想と諸思想を得るための時間をあまりもたないからである。」（H-64-66,S-100-102）

つまり、近代社会でいえば、支配的思想の生産者であるブルジョア・イデオローグと受容者であるブルジョアジーの「分割」である。支配階級の一部としてのイデオローグたちが、支配的思想の生産に従事するのである。より厳密に言えば、ここで「支配的思想」と「イデオロギー」は区別したほうがよい。「イデオロギー」とは、思想家としての「生業」を通して、自分が現実的諸関係を超越していると思いこんでいる人間たちが生産するものである。現実的な構成員の方はこれを受容し、自らの利益追求を正当化するために利用する。このとき「イデオロギー」は、「支配的思想」になるということができる。またそれは、支配階級の個々人の意識のなかで、「使命（Beruf）等々」として現れることができるが、被支配階級の諸個人にたいしては「生活規範（Lebensnorm）」（W-*405*,453）などとしておしつけられる。

ただし、支配階級内部での分業は、イデオロギーの生産者と受容者の「ある種の対立や敵対」にさえも発展することがある。だが、階級全体の危機に際しては、それは「ひとりでになくなる」し、支配的諸思想の自立的な外観も消える（H-66,S-102）。それは、敵対する階級との闘いは、現実的な利害闘争の場になっているからにほかならない。この視点は、『フランスにおける階級闘争』や『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』で、六月暴動前後やボナパルトのクーデター直前における、ブルジョア勢力の分裂と連合といった社会状況を分析する際に活かされる。このことは『ド・イデ』以後のヘゲモニー論を把握するうえで非常に重要であるので、念のため削除部分も含めて該当箇所を引用しておこう。

「この階級の内部で、この階級の[イデオロギーの生産者と需要者の]このような＜・・・の分割＞分裂は、両方の側のある種の対立（Entgegensetzung）や敵対（Feindschaft）にさえも発展しうるが、しかし階級＜自体＞そのものが危機にさらされているすべての実践的衝突（praktische Kollision）の場合には、その対立や敵対は、ひとりでになくなる。だからその場合には、あたかも支配的諸思想が支配的階級の諸思想ではなく、この階級の力とは異なる力をもっているかのような外観も、消える。」（H-66,S-102）

ブルジョア・イデオロギーの生産者として、具体的には、おもに法律家と政治家があげられている[213]。「法律家や政治家たちの特有の幻想（illusion）」（W-*312*,348）は、「理論的妄念（theoretische Sparren）」（W-*313*,349）であって、彼らにとっては「諸関係は、法律学、政治学のなかで―意識のなかで諸概念」（H-152,S-178）になるとされている。こうした現実的諸関係の観念的関係へのすりかえは、ドイツ・イデオローグにおいてと同様である。

> 「すべての関係は、言語においてただ概念としてのみ表現されうる。これらの一般性（Allgemeinheiten）および概念が、神秘的な諸力として通用するのは、それらが表現である当の実在的諸関係の自立化の必然的帰結である。通常の意識におけるこのような通用のほかに、これらの一般性は政治家や法律家たちからなお一つの特別な通用と仕上げを与えられる。彼らはこれらの概念を祭りあげる任務を分業によって負わされており、すべての実在的な所有関係の真の基礎を生産関係のうちにではなくてこれらの概念のうちに見るのである。」（W-*347*,388）

ブルジョア・イデオローグの具体的な思想的立場としては、『ド・イデ』においては、社会契約論と功利主義が考えられていると理解してよいだろう[214]。

社会契約論的なブルジョア・イデオローグは、ドイツ・イデオローグと異なり、宗教的関係性、聖なるものの支配を想定するのではなく、現実的諸関係が諸個人の自由な意志を基礎にして成り立っていると考える。すなわち、諸個人がまったく自由に契約を結び、さまざまな物件を使用・消費すると想定されるが、そこでは歴史的諸条件、階級的生活諸条件などは捨象されている。

> 「法律家たちの同じ幻想から、つぎのことが明らかになる。すなわち、それは、諸個人が相互間の諸関係を結ぶこと、たとえば契約を結ぶことは、法律家たちおよびすべての法典にとっておよそ偶然的であるということであり、そして、この法典にとってこれらの関係は、任意に結ばれることも、あるいは結ばれないこともありうるような諸関係、そして、その内容がまったく契約者たちの個人的な恣意にもとづくような諸関係とみなされているということである。」（H-150,S-176）

また、彼らにあっては、法もまったく意志にもとづくものであるかのように見なされるが、そのメカニズムは次のように説明されている。国家という形式は、支配階級が自分たちの利益を正当化・一般化する形式であり、あらゆる共通制度がこの国家によって媒介される。そうすると法律が現実的土台からはなれた自立的な意志にもとづくかのような幻想が生まれる（H-148,S-174）。

しかし私法の場合でいえば、その現実的な起源は私的所有の進展と共同体の解体である。「法（Recht）は宗教と同様に固有の歴史をもたない」（H-150,S-174）とされるのも、こ

---

213 ただし、法律家は「私的所有のイデオローグ」（W-*212*,229）と明言されるが、政治家のなかには、一部実践的な為政者も存在するとされる（H-73,S-109）。

214 社会契約論については、とくに「フォイエルバッハ」篇の末尾「国家および法の所有との関係」の部分（H-144-152,S-172-176）を参照のこと。功利主義については、「聖マックス」篇の後半の「C　道徳、交通、利用説」の部分（W-*393-399*,440-447）において考察されている。

の意味においてである。

「私法においては、現存の所有諸関係は、一般的意志（allgemeiner Wille）の諸結果であるとのべられる。使用と消費の権利そのものが、一方では、私的所有が共同体から完全に独立するようになったという事実をあらわし、他方では、あたかも私的所有そのものがたんなる私的意志（Privat-Willen）、物件の恣意的処分にもとづくかのような幻想をあらわす。」（H-150,S-174-176）

このように、私法において所有関係は「一般的意志」の結果であるとされる。しかし、先に見たように、「一般的意志」とはブルジョアの共同利害の観念的表現にほかならない。国家の形成において、ブルジョアたちは自分たちの共同利害を一般化させるというきわめて現実的な利害関心をもっていた。しかしイデオローグの頭のなかで、法律はブルジョアの現実的利害から切り離され、「一般的意志」の産物であるというように転倒される。その結果、法は現実的諸関係を覆い隠し、意志の関係を強調する役割をはたすことになる[215]。このように「一般的意志」の表現として法が理解されるとき、「国家についての観念論的なものの見方」（W-*316*,352）も完成している。つまり、法律として表現された「一般的意志」とは国家の意志であり、また国家は意志として存立するとみなされるのである。しかし、それは「法律家や政治家たちの特有の幻想」（W-*312*,348）であって、まったく転倒した見方である。

「国家が支配的な意志によって存立するのではなくて、諸個人の物質的生活様式から生じる国家がまた、一つの支配的な意志の姿を持っているのである。この意志が支配を失うとすれば、意志が変化しただけでなく、諸個人の物質的なあり方と生活もまた変化したのであって、たんにこのためにのみ彼らの意志は変化したのである。」（W-*312*,348）

次に、功利主義的なブルジョア・イデオロギーについては、英仏独の経済的発展度と絡めて叙述されている。それは「不均等で結合された発展」という問題と密接にかかわるので、節を改めて扱うことにしたい。

---

215 これに対して、ホッブズは法の土台として、意志のかわりに「力」を想定していたとされる。そのため「歴史のなかでは、意志を法（Recht）の土台と見なす理論家たちにたいして真向から対立をなしていた」（W-*311*,346）。「ホッブズ等々のするように、力が正（Recht）の土台と見なされるならば、正、法律（Gesetz）、等々は、国家権力の基礎をなしている他の諸関係の徴候、表現であるにすぎないことになる」（W-*311*,346）。この見方から次のような見解に到達できるところまで、それほど距離はないだろう。「諸個人のたんなる『意志』にはけっして依存していない彼らの物質的な生活、交互に制約しあう彼らの生産様式と交通形態、これこそ国家の実在的な土台（reele Basis）であり、そしてこのことは、分業と私的所有がまだ必要であるようなすべての段階において、諸個人の意志からはまったく独立にどこまでもそうである。これらの現実的な諸関係はいずれにせよ国家権力（Staatsmacht）によってつくりだされたのではなく、むしろそれらは国家権力をつくりだす力である」（W-*311*,346-347）。したがって、ホッブズは『ド・イデ』のイデオローグ規定からはみだしている。

5　資本制の不均等発展と功利主義思想の伝播

資本制社会は世界的な連関をもち、「不均等で結合された発展」の形態をとる。

> 「したがって、歴史上のあらゆる衝突は、われわれの見解によれば、その起源を生産諸力と交通形態との矛盾のなかにもっている。とはいえ、この矛盾は、それがある国で諸衝突をもたらすためには、この国自身のなかで先端までかりたてられている必要はない。国際的交通の拡大によってひきおこされた工業的により発展した諸国との競争は、あまり発展していない工業をもつ諸国でも、同様の矛盾を生みだすのに十分である（たとえば、ドイツの潜在的プロレタリアート（das latente Proletariat）は、イギリス工業の競争によって出現させられた）。」（H-112-114,S-140）

そのなかで先進地域と後進地域は、経済的影響関係だけにとどまらず、イデオロギー的影響関係をももつ。そこで注目したいのは、「功利説および利用説（Nützlichkeits-Exploitationstheorie）の前進、そのさまざまな段階は、ブルジョアジーのさまざまな発展の時期とぴったりくっついている」（W-*396*,444）という説明である。功利説・利用説はホッブズやロックとともに登場し、ロックにあっては、「実証的な経済的内容」（W-*397*,444）を自己の理論のなかにもっていたという。しかしそれはエルヴェシウスやドルバックらフランス人において、実証的内容を失い「哲学的体系」となってしまったとされる[216]。

> 「イギリス人の場合はまだ事実の単純な確認であった理論が、フランス人の場合は哲学的体系となる。エルヴェシウスやドルバックにおいて現れているような実証的内容を奪われた一般性（Allgemeinheit）は、ベンサムやミルのもとではじめて見いだされるような、内容にみちた全体性（Totalität）とは本質的に異なっている。前者は、闘争しているまだ未発展なブルジョアジーに対応しており、後者は、支配している発展したブルジョアジーに対応している。」（W-*397*,444-445）

これは言わば、経済的発展度とイデオロギー度（観念度）は反比例するということだろう。つまり、功利主義はイギリス、フランス、ドイツと伝播していくにしたがって、イデオロギー度が高くなっていくということである。もちろん、この反比例関係を一般法則として理解してはならず、あくまで三国の特殊性を比較した範囲内での記述である。フランス功利主義をさらに非現実的なものにしたのが、ドイツのシュティルナー的エゴイズムなのであり、他方イギリスの功利主義は、『ド・イデ』のイデオロギー定義から半ばはみだしているとも言える。というのは、イギリス功利主義の場合は、経済的内容を実証的にとらえ、かつ理論が「事実の単純な確認」であって、観念的に自立化したものではないからである。ただし、ベンサムやミルの功利主義も、時が経過するなかで現存の諸関係の「たんなる弁護論」に堕しており、その欺瞞性はプロレタリアートにとっては明らかになっている。

---

216 ここで、ホッブズ、ロック、エルヴェシウス、ドルバック、さらにはベンサムやミルらについてのマルクスの評価を、彼ら自身の著作と照合しながら検討することは今後の課題としたい。

「経済的内容は功利説をだんだんと、現存のもののたんなる弁護論に転化させた。すなわち現存の諸条件のもとでは人間相互の今の諸関係が最も有利な最も公益的なものであるという証明に変えてしまった。近ごろのすべての経済学者たちのもとで功利説はこの性格を帯びている。」（W-*399*,446）

フランス功利主義については、ドルバックの功利説が現実的諸関係をいかに抽象的・理論的にとらえているか、ということに関する叙述に注目しよう。

「ドルバックにあっては、諸々の個人が彼ら相互の交通をつうじて示すすべての行動（Betätigung）、たとえば、話すこと、愛すること等々は、功利および利用の関係（Nützlichkeits -und Benutzungsverhältnis）として示される。したがって、ここに前提される現実的諸関係とは、話すこと、愛することであり、諸個人の一定の諸属性をあらわす一定の諸行動である。ところでこれらの諸関係は、それに特有な意義をもつのではなくて、これらの諸関係にかづけられている第三の関係、すなわち功利あるいは利用の諸関係の、表現であり表示であるとされる。」（W-*394*,442）

つまり、この転倒的な見方においては、話すこと、愛することといった対人間関係が、「自己活動（Selbstbetätigung）として、重要性をもつのではなくて」（W-*394*,442）、それが抽象的な利用関係のもとに位置づけられてしまう。ドルバックにおいては、「『利用』というカテゴリー」は「反省やたんなる意志」からの抽象なのではない。しかし、それは「現実的な交通のつながり」からの抽象であるにもかかわらず、逆に現実的関係性が、「カテゴリーの現実態」だと称されるのである。これはまさに思弁的な転倒であり、現実的関係性の観念的関係性へのすりかえであろう。

ドルバックが現実的諸関係から理論的諸関係を導き出すのではなく、その逆であるということは、彼の場合もまた、分業のもとで理論の産出を生業としているためであるに違いない。しかし、シュティルナーがドイツ小市民的な関係性にあったのと異なり、彼の眼前には、台頭しつつあったフランス・ブルジョアジーの関係性があった。彼らは封建勢力と闘っている最中であり、その意味では、彼らの「利用欲」は、封建制からの解放を実現させるための革新的意識でもあった。ドルバックはそうしたブルジョアジーの利害関心を理論的に表現していたのである。またブルジョアジーの側も、ドルバックの理論をリアルな利害関心から利用したであろう。

「このブルジョア的実践に照応する意識、すなわち、互いに相手を利用しあうのがすべての個人相互の一般的関係（allgemeines Verhältnis）だという意識を理論的に布告することもまた、同様に一つの思いきった公然たる前進であった。」（W-*395*,443）

最後に、「不均等で結合された発展」における近代的イデオロギーのあり方について捉えなおしておきたい。序章で述べたように、近代社会のイデオロギーとして本質的なものは、ドイツ・イデオロギーではなく、ブルジョア・イデオロギーである。しかし、一見すると次の二つの引用文は、イデオロギーを前近代の遺物のようにとらえ、大工業がイデオロギーをほろぼすかのように述べている。

「大工業は、普遍的競争（universelle Konkurrenz）をつうじて、あらゆる個人に彼らの精力を最大限にふりしぼるように強いた。それは、できるかぎりイデオロギー、宗教、道徳などを滅ぼし、そしてそれができなかったときには、それらを誰にでもわ

かるまやかしにした。」（H-110,S-137-139）

花崎皋平は、『ド・イデ』の「フォイエルバッハ」篇において、「従来の諸イデオロギーは、局地性と自然成長性に由来するものとしてしりぞけられ、その発生の諸条件がつきとめられることによって、実践的関係から説明される」[217]と述べている。たしかに、「自然成長性」ということから、ドイツのイデオロギーだけでなくブルジョア・イデオロギーの存在も理解することはできる。しかし、そこから近代的イデオロギーの特質は見いだしにくいであろう。

この場合、先に触れたイデオロギーと支配的思想の区別が有効である。ブルジョアジーは、彼らの階級支配のために、自分たちの利害に一般的な表現をあたえる必要があって、その作業を法律家や政治家という職業的イデオローグに委託するのだった。そこで生産されたイデオロギーが実践的に利用されて支配的思想となる。おそらく『ド・イデ』においては、経済的発展度が高ければ高いほど、イデオロギーは支配的思想に取り込まれると考えられているのであろう。逆に、発展度が低いドイツにおいては、宗教的・思弁的なイデオロギーが根強く残存し、功利主義イデオロギーは輸入されてはいるが、それを支配的思想として機能させるブルジョア勢力がいまだ非力なのである。

経済発展が進んで利害対立が複雑化し、なによりも階級対立が深刻度を増すなかで、イデオロギーと支配的思想の虚偽性・欺瞞性は、プロレタリアートにとって、あからさまなものになっていく。それはもちろん、共産主義的意識の芽生えと表裏一体のことがらである。

> 「支配階級自身における分裂および被支配階級との分裂が大きくなればなるほど、この交通形態に元来照応していた意識は当然､ますます非真実になってゆく｡すなわち、それはこの交通形態に照応する意識であることをやめる。そして、これらの交通諸関係についての以前の伝来の諸表象、すなわち、現実的な個人的利害等々が一般的利害（allgemine Interessen）として言明される諸表象は、ますます、たんにきれいごとの空文句（Phrasen）、意識的な幻想、故意の偽り（Heuchelei）におちてゆく。」（W-*274*,302）

こうしてブルジョア社会は偽善性を増していく。ドイツ・イデオローグは、現実的諸関係をまったく捉えることができないので、「神聖な」外見をもつブルジョア理論（W-*211*,228）をそのまま受けいれ、自己の理論の前提にしてしまう。したがって、現実的諸関係と結び付けたかたちで、ブルジョア・イデオロギーの欺瞞を指摘することができない。しかし、それは発展の遅れたドイツに特有なものである。

以上から、イギリスやフランスにおいては、もはや前近代的な宗教的・思弁的イデオロギーは存在しえないと言えるかもしれない。先にふれた大工業がイデオロギーをほろぼすということも、そうした脈絡で理解することができよう。しかし、ブルジョア社会の分業形態においてもイデオローグは存在し、彼らは理論的関係性のもとにあって現実的諸関係を捨象したつもりでいる。また『ド・イデ』では十分に述べられていないが、彼らの思想

---

[217] 花崎皋平『マルクスにおける科学と哲学』増補改訂版、社会思想社、1972 年、81 頁

は、資本制社会あるいは物象化された土台をより反映しているはずである[218]。ブルジョア・イデオロギーは、もはや宗教性・聖性を前提としたり、それと闘ったりするものではなく、経済的な内容を直接的に扱うものである。また、それはブルジョアたちに政治的に利用されている。こうした点がブルジョア・イデオロギーの近代的特質として考えられているといえよう。

おわりに

『ド・イデ』が言うイデオロギーとは、イデオローグの「理論的妄念」に限定された狭義のものだが、「支配的諸思想」と結び付けて捉えれば、広義のイデオロギーとして、『経済学批判』「序言」の定式とも合致するだろう。その意味で、マルクスのイデオロギー論に根本的な変化はない。『ド・イデ』が狭義のイデオロギー概念を採用したことは、むしろ結果的には、上部構造の議論を分節化するうえで有効であったとも考えられる。それはヘゲモニー論と革命論の新たな展開において大きな意義をもつものとなった。

「普遍性」と「一般性」の区別は『独仏年誌』の時期からマルクスにおいて見られるものである。しかし、『ド・イデ』において、ブルジョア的共同利益の「一般性」を標榜して「実践的 - 観念論的表現」として機能する国家の問題が掘り下げられたことは、マルクスのヘゲモニー論的展開において重要であろう。すなわち、ブルジョア個々の特殊利益の最大公約数である「一般性」が流動的なあり方をするものとして捉えられたことによって、「国家＝道具説」と「幻想的な共同社会」論、「国家＝関係説」を含む複合的な国家論が提示されたのである。同様のことは、法の扱い方についても言える。さらに、「一般性」を標榜する際の、イデオロギーの生産者と受容者の関係、とくにそのズレの問題は、1848 年革命以後のフランスで典型的に現れ、グラムシもそれを非常に重視したのである。以上の点は、国民的ヘゲモニーの構築とかかわるものである。またここで、国民的ヘゲモニー実践とプロレタリアートの国際的運動は区別されつつ、両者の連関を捉えることも可能になっている。『ド・イデ』は、マルクスのヘゲモニー論的展開においては、言わば移行期にあたる作品だが、分析装置の形成という意味では重要な位置を占めている。

218 「近代市民社会の特有の性質、すなわち社会的諸関係の諸個人にたいする物化が、近代市民社会の特徴として、マルクスとエンゲルスによってまだはっきりと把握されていない。」（Sozialistische Studiengruppen, *Die Deutsche Ideologie Kommentar*, 1981. S.59f.）これが『ド・イデ』段階での彼らにあてはまるのだとすれば、イデオロギーの近代性ということも、まだ十分には考慮されていないことになるだろう。

第七章　『共産党宣言』におけるヘゲモニー論

はじめに

1840 年代の遅れたドイツにおいて、プロレタリアートの革命はいかにして可能となるのか。マルクスとエンゲルスの政治・革命戦術あるいは運動論において、この問題は主要なものであったと言える。良知力が述べるように、例えば、「ヘーゲル法哲学批判序説」や『フォアヴェルツ』誌のルーゲ批判の論考（1844 年）においては、各種の封建勢力と新興のブルジョアジー、プロレタリアート、保守的な小市民などが「雑居」状態にあるドイツでは、政治革命ではなく、プロレタリアートによるラディカルな社会革命だけが有望な道筋であるとされた。これは言わば一段階論的な革命論である。しかし、後述するように、『共産党宣言』（1848 年、以下『宣言』と表記）のとくに第四節においては、ドイツの二段階論的革命論、すなわちブルジョア民主主義革命からプロレタリアート共産主義革命へ移行する、いわゆる「永続革命」論が提示されている。

> 「共産主義者は、ドイツにそのおもな注意を向ける。それは、ドイツがブルジョア革命の前夜にあるからである。また、ドイツが、一七世紀のイギリスや一八世紀のフランスよりも、いっそう進歩したヨーロッパ文明全体の諸条件のもとで、またはるかに発展したプロレタリアートをもって、この変革をなしとげるので、ドイツのブルジョア革命は、プロレタリア革命の直接の序幕（Vorspiel）となるほかはないからである。」（MEW-4, S. 493. 507 頁）

一段階論と二段階論の両者を比較したとき、その差異はたしかに明白である。ただし、とりわけ二段階論を単純な図式的枠組みのもとでのみ理解してはならないだろう。現実の革命過程は、多くの特殊的条件に制約されて複雑化し、しばしば複数の政治的課題が複合して進展するからである。また、一段階論から二段階論への転換を単なる政治・革命戦術の変化として考えてはならないだろう。1840 年代のヨーロッパにおける資本主義経済の進展と、イギリス・フランス・ドイツその他の経済発展レベルがそれぞれ大きく異なることが分析されたうえで、導き出された革命理論であったからである。私見では、この二段階論的革命論の随所に、初期マルクスとは別次元のヘゲモニー論を見出すことができる。『宣言』はヘゲモニー論の宝庫である。

本章は、『宣言』とそこにいたるまでの、マルクスのヘゲモニー論を跡づけ、整理する[219]。ここでヘゲモニーとは、政治的・文化的指導と同意のとりつけという関係性を意味するが、適宜、エンゲルス、グラムシ、ラクラウ＆ムフの議論も参照する。

1　『共産党宣言』にいたるまで

---

[219] 『共産党宣言』については、Marx/Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, MEW, Bd. 4, Diez と大月版全集第四巻、村田陽一訳、1960 年を用い、そのページ数をそれぞれ表記する。なお[/]は原典の改行を表す。マルクスの他の著作については本文中に記す。

良知は、パリ・ブリュッセル時代の現実的な運動において、すなわち義人同盟・共産主義者同盟におけるヴァイトリングやグリューン、ヘスらとの路線対立を通して、マルクスの革命理論は研ぎ澄まされていったと考えている[220]。マルティン・フントも、マルクスの理論的発展とヨーロッパ労働運動の発展との結びつきを重視する。彼によれば、マルクスの理論は労働運動の要請に応えるなかで練り上げられた面があり、労働運動の側もヴァイトリングやカベーの影響から脱し、マルクスの理論を摂取する準備ができつつあったという[221]。

では、一段階論から二段階論への理論的転換がどの時点でなされたのか。それを厳密に確定することは難しいが、ハロルド・ラスキは次のように述べている[222]。「一八四四年の論文とくらべて『宣言』にみられる変化は、簡単に説明できる。・・・両者のあいだに横たわる三年のあいだに、マルクス自身がグリューンやヘスのような『真正』社会主義者でなくなり、史的唯物論の十分な意味をみとめるにいたったのである。」

このラスキの理解は、実は良知と近いところがある。良知は 1844 年と 1848 年の間、おそらく 1846 年頃に、ドイツにかんするマルクスの革命・運動戦術が変化したと見ている。以前はプロレタリアート階級による一段階の革命が志向されていたが、以後はブルジョア民主主義革命を経て（プロレタリアートはそれに協力して）、共産主義革命に移行する二段階論に変化したという。1844 年段階でマルクスが「真正」社会主義者であったかどうかという問題についても、良知は、ヘスと『経哲草稿』の水準が近いと考えているように見える[223]。

では、マルクスの理論的転回を文献的に跡づけてみよう。まず、1846 年 12 月執筆の「アンネンコフへの手紙」には、「・・・小ブルジョアジーは、準備されつつあるすべての社会革命の不可欠の構成要素であろうからです」とある（MEW-4, S. 557. 573 頁）。小ブルジョアジーが革命にとって不可欠な勢力であるという言い方は、『ド・イデ』やそれ以前の著作には見出すことができないだろう。

『哲学の貧困』（1847 年 6 月）においては、末尾の「ストライキと労働者の団結」の節で、「賃金の維持」から「組合の維持」への抵抗目的の移行について述べられ、「組合は政治的性格を帯びるようになる」とされる（MEW-4, S. 180. 188～189 頁）。この箇所は、経済から政治への移行にかんする議論として、グラムシが非常に重視した[224]。しかし、中

---

220 良知力『マルクスと批判者群像』平凡社、2009 年

221 マルティン・フント『「共産党宣言」はいかに成立したか』橋本直樹訳、八朔社、2002 年

222 ハロルド・J・ラスキ『共産党宣言小史』山村喬訳、法政大学出版局、1976 年、73 頁

223 「たしかにヘスはフォイエルバッハより一歩すすんで、疎外論を資本主義の社会的および経済的制度の分析に適用し、労働がその対象のなかで、それが生産する商品のなかで疎外され、商品が貨幣および資本の形態のもとにプロレタリアートを奴隷化することを示した。その奴隷化から人間が解放されるためには、かれらは自己の人間的存在をふたたび自分自身のなかにとりもどさなければならない。そのような要請のなかには、マルクスの『[経哲]手稿』にきわめて近似した意味での実践的な『人間主義』があった。」良知力『ヘーゲル左派と初期マルクス』岩波書店、2001 年、209 頁。同書 307、314 頁も参照のこと。

224 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, A cura di Valentino Gerratana, Einaudi, 1975. p. 1592.

間層との関係性については目立った言及はなく、革命戦術という点では、「大衆の防衛する利害が、階級的利害となる。しかし、階級対階級の闘争は一つの政治闘争である」とあるように、むしろ一段階論的なニュアンスが強い（ibid., S. 181. 189 頁）。

だが、1847 年 11 月執筆のカール・ハインツェンを批判した「道徳的批判と批判的道徳」で、マルクスの革命論とヘゲモニー論にかんする重要な叙述が登場する。

> 「それゆえ、プロレタリアートがブルジョアジーの政治的支配を打倒するとしても、歴史の経過のなかに、その『運動』のなかに、ブルジョア的生産様式の廃止を、したがってまたブルジョアの政治的支配の決定的打倒を必然にする物質的諸条件がまだつくりだされていないかぎりは、その勝利は一時的な（vorübergehend）ものとなるにすぎず、[テルミドール反動によって恐怖政治が終了した]一七九四年と同じように、ブルジョア革命そのものに役だつ一契機（Moment）となるにすぎないであろう。」（MEW-4, S. 338f. 356 頁）

ドイツにおいて、物質的諸条件が不十分であっても、プロレタリアートがブルジョアジーの政治的支配を打倒することはありうる。しかし、それは「一時的な」ものに終わり、しかもドイツの封建勢力を倒すブルジョア革命の「一契機」となるであろう。ここには、資本制の進展状況という経済条件に制約されつつ、封建勢力、ブルジョアジー、プロレタリアートの三者がさまざまなヴァリエーションで同盟･対立する可能性も示唆されている。

共産主義者同盟から委託され、実質的にマルクスが一人で書き上げた『宣言』とエンゲルス執筆の「共産主義の原理」（1847 年 10 月～11 月執筆）は、ヘゲモニー論的観点からすると、ほぼ同じ主張が示されている。しかし、エンゲルスは共産主義と区別された社会主義を三つに分類するのに対し、マルクスは五つに分類している。前者は、封建的社会主義、ブルジョア社会主義、民主主義的社会主義の三つで、後者は、封建的社会主義、小市民的社会主義、ドイツ社会主義、ブルジョア社会主義、批判的＝ユートピア的社会主義の五つである。とくに注目されるのは、エンゲルスが民主主義的社会主義を論じる際に、フランスとドイツをとくに区別せず一般的に述べているように見えることである（MEW-4, S. 378f. 395 頁）。一方、マルクスは小市民的社会主義の首領をフランスのシスモンディと明言し、ドイツの「真正」社会主義を批判する独立した項目を設けている。マルクスのヘゲモニー論における一つの論点をここから見出すことができると思われるが、これについては後で詳しく述べる。

2　『共産党宣言』のヘゲモニー論的視座

ラクラウ＆ムフがマルクス主義を本質主義的発想として批判する場合、それは第一にプロレタリアートがア・プリオリに革命主体として措定されているという非難であり、第二にプロレタリアートが同質で固定した性格の塊として想定されているという論難である。とくに後者については、現代において世界の労働者が多様化した以上、マルクス主義的な労働者階級論は有効性に乏しいという[225]。この文脈で、ラクラウらが根拠とするのは『宣

[225] E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical*

言』で言えば、次のような記述であろう。

「けれども、現代、すなわちブルジョアジーの時代は、階級対立を単純にしたという特徴をもっている。全社会は、敵対する二大陣営（zwei große feindliche Lager）に、直接に相対立する二大階級に、すなわちブルジョアジーとプロレタリアートに、ますます分裂していく。」（S. 463. 476 頁）

このような単純化する階級対立という捉え方が、ヘゲモニー的政治理解を排除しているというわけだ。すなわち、政治言説主導の「節合」を主題とする多元的な政治ないし政治学をラクラウ＆ムフは強調するのである。だが、『宣言』の議論は、生き残った二大階級による単純な最終決戦論に収斂するものだろうか。むしろ、各国の特殊事情やさまざまな中間的勢力との関係をふまえて、ヘゲモニー的節合を考察する構えをとっているのではないか。なるほど、『宣言』第一節では、資本主義経済のグローバルな展開によって、世界は二大階級の先鋭な対立へ向かうということが示されている。「ブルジョアジー、つまり資本が発展するにつれて、プロレタリアート、すなわち近代的労働者の階級も、それだけ発展する」（S. 468. 482 頁）からである。ただし、それは大工業と世界市場が成長するなかで小生産形態にとどまる中間層の利益は将来的に縮小するということである。

「従来の中間身分の下層（die bisherigen kleinen Mittelstände）、すなわち小工業者や、小商人や、小金利生活者や、手工業者や、農民、これらすべての階級は、プロレタリア階級に転落する。それは、一部は、彼らの小資本が大工業を経営するのに不十分で、もっと大きな資本家との競争に破れるためであり、また一部は、彼らの熟練が新しい生産様式によって無価値になるためである。こうして、プロレタリアートはあらゆる住民階級のうちから補充される。」（S. 469. 483 頁）

こうした中間層没落論は、一面では資本主義経済の進展にかんする正しい指摘であろう。しかし、これは中間層を度外視するということではない。現に、資本主義化は、各国・各地域・各領域において言わば「不均等で結合された発展」として進展し、とくに『宣言』第四節ではスイス、ポーランド、ドイツなどの特殊性をふまえてプロレタリアート階級がいかに他の階級・階層と連携していくかが検討されているのである[226]。

さらに、ブルジョアジーとプロレタリアートの階級闘争自体も単純な二大勢力の対立といったものにはとどまらない。第一節に次のようにある。

「ブルジョアジーは、たえまなくたたかっている。はじめは貴族とたたかい、のちにはブルジョアジーそのもののうち、その利益が工業の進歩と矛盾するようになった部

Democratic Politics, second edition, Verso, 2001. p. 31.（ラクラウ＆ムフ『ポスト・マルクス主義と政治』山崎カヲル、石澤武訳、大村書店、二〇〇〇年、51 頁）

[226] 『宣言』において、第三・四節は、前半部よりもこれまで軽視されてきたのではなかろうか。たとえば望月清司は『宣言』の内容構成を紹介するにあたって、第三節「社会主義的、共産主義的文献」は「これまでに存在した社会主義・共産主義各派の分類と性格づけ」であるとする。第四節「各種の反体制党にたいする共産主義者の立場」にかんしては、「当時のヨーロッパの革命状況のなかで共産主義者が他の反体制諸党と多様な形で連帯して闘うという方針の宣言である」とまとめている。しかし、望月は「『[共産党]宣言』の古典としての面目をもっとも発揮しているのは、やはり第一節であり、第二節がそれに次ぐ」としており、あくまで同書の前半に重点をおいているように見える。望月清司他『マルクス著作と思想』有斐閣新書、1982 年、88 頁。

分とたたかい、またつねに、すべての外国のブルジョアジーとたたかう。これらすべてのたたかいで､ブルジョアジーは､プロレタリアートに呼びかけてその助けを求め、こうしてプロレタリアートを政治運動にひきいれないわけにはゆかない。」（S. 471. 484～485 頁）

この箇所はまさにグラムシやラクラウ＆ムフが言う意味でヘゲモニー的であろう。ここではまず、上記の二段階論的革命論との関連で、封建的勢力等を倒すためのプロレタリアートとブルジョアジーの共闘段階について述べられている。だが、それ以降もプロレタリア階級が政治的にブルジョア階級に取り込まれる可能性のあることが示唆されている。以下では､『宣言』におけるヘゲモニー論について、より詳しく検討していこう。

3　ヘゲモニーの諸局面

革命は大衆的基盤を必要とする。ヘゲモニー論は、運動の指導集団の形成から中間層や敵対層への働きかけまで、さまざまな局面で求められる。

まずは、共産主義者と他の労働者グループの関係について､『宣言』第二節の冒頭には次のようにある。

「共産主義者はプロレタリア一般にたいしてどういう関係にあるか？ [/]共産主義者は､他の労働者諸党に対立する特別の党ではない。･･･彼らは､特殊な原理（besondere Prinzipien）をかかげて､プロレタリア運動をその型にはめようとするものではない。[/]共産主義者が､他のプロレタリア諸党と異なるのは､ただ次の一点においてである。共産主義者は、一方では、プロレタリアのさまざまな国民的闘争において、国籍（Nationalität）とは無関係なプロレタリアート全体の共通の利益を強調し、主張する。他方では、プロレタリアートとブルジョアジーとの闘争が経過するさまざまな発展段階において、つねに運動全体の利益を代表する（das Interesse der Gesamtbewegung vertreten）。」（S. 474. 487～488 頁）

「だから、共産主義者は、実践的には、すべての国の労働者諸党のうちで、もっとも断乎たる､たえず推進していく部分である｡理論的には､プロレタリア運動の諸条件、その進路、その一般的結果を洞察している点で、残りのプロレタリアートの大衆に先んじている。[/]共産主義者の当面の目的は、他のすべてのプロレタリア諸党の目的と同じである。」（S.474. 488 頁）

石塚正英は「マルクス・エンゲルスの意味における共産主義は、将来の労働者アソツィアツィオーン実現へと向かう運動であり､行動体（コンミュン）なのだから､自らを党（部分）として分立させることはありえない」とする[227]。彼によれば、共産主義者は党という狭い組織にとどまるものではない。「『宣言』に記された共産主義者とは、けっして党ではなく、国際共産主義運動およびこれを担う種々の労働者党全体の利益を擁護しこれを貫徹する諸個人のことであって、常に運動全体とかかわる人々のことなのである」[228]。あるい

[227] 石塚正英「共産党宣言は共産主義者宣言である」（篠原敏昭・石塚正英編『共産党宣言―解釈の革新』御茶の水書房、1998 年、167 頁）
[228] 石塚正英前掲書、150 頁

は、「『宣言』はヨーロッパ各地の共産主義者がいろいろな革命運動・独立運動に関係する、そのあり方を明確にしたものであったし、共産主義者同盟もまたしたがって、当初からインタナショナルな組織連合体を目指していたのである」とされる[229]。義人同盟・共産主義者同盟における、ヴァイトリング派、グリューン派、マルクス・エンゲルス派などの激しい内部抗争を想起すれば[230]、マルクスらの思想的な純化路線も見出せるので、石塚のこの見解に全面的には賛成できない。だが、国際共産主義運動が幅広く展開されることが最重要の課題であったことは、綱領作成という作業そのものから明らかであろう。石塚は「党」という組織に限定されない共産主義者の捉え方を、レーニン『なにをなすべきか』の前衛主義的政党論と対立させているのである。

以上は、言わば左派内部の問題である。次に、ドイツの二段階論的革命論に対応する二つのヘゲモニー形態を取り上げてみたい。『宣言』では、階級闘争の初期と終期における二つのタイプが示されている。まずは初期段階のヘゲモニーについて見よう。

> 「労働者が多数結束することがあっても、それはまだ労働者自身の団結の結果ではなく、ブルジョアジーの団結の結果である。というのは、ブルジョアジーは、自分自身の政治的目的を達成するのに、プロレタリアート全体を動かさなければならず、またまだしばらくは動かすことができるからである。したがって、この段階では、プロレタリアは、自分の敵とたたかわないで、自分の敵の敵とたたかう。すなわち、絶対君主制の残存物や、地主や、非工業的ブルジョアや、小市民（Kleinbürger）とたたかう。」（S. 470. 483 頁）

最初の段階では、ブルジョアジーとプロレタリアートが結合して、旧時代的な勢力と対峙する。「敵の敵」とたたかうために、「敵」どうしであるブルジョアジーとプロレタリアートは同盟する。ただし、これは権謀術数主義的に理解されてはならない。資本制の発展が不可避的であるために、古い生産関係とそれに付着した政治勢力は、未来への展望を見出すことができないためである。

それに対して、終期のヘゲモニー論は次のようなものである。

> 「最後に、階級闘争が決着に近づく時期になると、支配階級の内部の、全体としての旧社会内部の、解体過程は、きわめて激しい、鋭い性格をおびてくるため、支配階級の小部分は、この階級と絶縁して、革命的階級、すなわち未来をその手ににな う階級に加担するようになる。したがって、以前に貴族の一部がブルジョアジーの側に移行したように、いまやブルジョアジーの一部、とくに歴史的運動全体を理論的に理解するまでに向上してきたブルジョア思想家（Bourgeoisideologen）の一部が、プロレタリアートの側に移行する。」（S. 471f. 485 頁）

この段階では、ブルジョア思想家の一部がプロレタリアートと結合するのである。その際に重要なのは歴史認識であるとされている。もちろん、それは『宣言』第一節で展開された、世界経済の発展を理解することをふまえている。つまり、ブルジョア資本主義の圧倒的な生産力と破壊力が、いまや過剰生産・商業恐慌を生み出すことで、私的所有のあり

---

229 石塚正英前掲書 160 頁

230 同盟内部の主導権争い、人間関係については、良知力『マルクスと批判者群像』平凡社、2009 年が魅力的な筆致で描いている。

方が桎梏に転化していることを理解したうえで、「ブルジョア思想家の一部が」、「革命的階級」に結びつくことを決断するのである。

また、共産主義者が中間階級的な諸勢力と戦略的にいかなる関係を結んでいくかということも、『宣言』のとりわけ第四節においては一つの重要なテーマであった。ラスキも次のように述べている。「彼等[マルクスとエンゲルスをはじめとする共産主義者]は、労働者階級以外の諸党派と同盟することも、もし彼等との共同行動の結果が進歩的であるならば、あえてこれを辞さなかった」[231]。

中間層については、それが二大階級といかに関係するかが、革命の動向を左右するという点で大きな意味をもつ。実際に『宣言』では、彼らが保守的である場合と革命的である場合が区別される。

> 「中間身分（Mittelstände)、すなわち小工業者や、小商人や、手工業者や、農民、この人々がブルジョアジーとたたかうのは、すべて中間身分としての自分の存在を没落から守るためである。したがって、彼らは革命的ではなく、保守的である。それどころか反動的でさえある。なぜなら、彼らは歴史の車輪を逆に回そうとするのだからである。もし彼らが革命的になることがあるとすれば、それは、彼らがプロレタリアートのなかに落ちこむ時がせまっていることをさとった場合であり、彼らの現在の利益ではなしに、未来の利益を守る場合であり、彼ら自身の立場をすてて、プロレタリアートの立場にたつ場合である。」（S. 472. 485 頁）

ここでの中間身分は保守的・反動的にもなりうるし、革命的プロレタリアと共にブルジョア階級と闘う可能性ももっている。中間身分内の政治動向がさまざまなヴァリエーションをもつことは当然であろう。ただし、『宣言』では、とくにフランスとドイツの異なる状況をふまえて、二つの中間身分論を提示していると思われる。

4　フランスとドイツにおけるイデオロギーとヘゲモニー

フランスとドイツにかんするヘゲモニー論を区別して取り上げる場合、以下のことが前提条件である。大工業が発展し世界市場が形成される一方で、そこでの「不均等で結合された発展」が各地域で特殊な状況を生む。したがって、実現可能な戦略はそれぞれにおいて固有のものとなる。この点をおさえたうえで、『宣言』第三節「社会主義的および共産主義的文献」における、フランスとドイツのイデオロギーにかんする考察に注目してみよう。

両者は、政治経済の発展レベルと中間層の位置取りの違いによって、異なる性格のものになっている。まず、フランスについては、「一　反動的社会主義」の「B　小市民的社会主義」に次のようにある。

> 「フランスのように、農民階級（Bauernklasse）が人口の半数をはるかにこえる国々で、ブルジョアジーに反対してプロレタリアートを支持した著述家（Schriftsteller）たちが、ブルジョア的体制を批判するのに小市民的（kleinbürgerlich）および小農民的な尺度をあてがい、小市民の立場（Standpunkt des Kleinbürgertums）から労働

231 ハロルド・J・ラスキ『共産党宣言小史』山村喬訳、法政大学出版局、1976 年、79 頁

者に味方したのは、当然（natürlich）であった。このようにして、小市民的社会主義（der kleinbürgerliche Sozialismus）が形成された。シスモンディは、フランスばかりでなくイギリスにとっても、この種の文献の首領である。」（S. 484. 498 頁）

フランスには小市民の立場から労働者に味方する「小市民的社会主義」が登場したが、ここで「小市民的および小農民的尺度」を用いて「労働者に味方」するのが「当然であった」というのはどういうことだろうか。イギリスと比べて工業化が遅れているフランスにおいては、社会主義思想も社会的・歴史的制約を受けるという意味で、小市民的立場にもとづくのが「当然であった」と理解することもできるだろう。しかしそれだけでなく、農民人口が大半を占めるフランスにおいては、ブルジョアジーと闘うためには、小市民的・小農民的勢力とプロレタリアートの結合が不可欠だということも読み取るべきではないだろうか。労働者人口が少数である以上、単独での対ブルジョア闘争にはとうぜん限界があるが、フランスの場合は、アンシャン・レジームはすでにほぼ破壊されており、ドイツのように反封建闘争は大きな課題とはならない。こうしたフランスの特殊性をふまえれば、プロレタリアートが一時的に同盟を組むべき相手は、ブルジョアジーではなく、小市民・小農民なのである。もちろん、このフランス「小市民的社会主義」の立場は、以下のようにマルクスに批判されてもいる。

「・・・この社会主義は、古い生産手段と交通手段を復活し、こうしてまた古い所有諸関係と古い社会を復活しようとするものであるか、でなければ、近代的な生産手段と交通手段を、それらによって爆破された、また爆破されざるをえなかった古い所有諸関係のわくのなかに、もう一度むりやり閉じこめようとするものであるか、そのどちらかである。」（S. 485. 498～499 頁）

つまり、プロレタリアートと中間層の見方が完全に合致するのではない。中間層は大工業の生産過程における根源的な利害対立を把握できない。あくまで両者のあいだでイニシアチヴはプロレタリアートの側にある。しかし、フランスでブルジョアジーと闘ううえで、中間層との同盟は不可欠なのであり、1850 年代初頭のフランスにかんする論考も、そうした視点で描かれているように思われる。

次にドイツについては、第三節一の「C　ドイツ社会主義または『真正』社会主義」の記述に注目しよう。

ドイツの社会主義は、フランスの文献を輸入したものであり、「その直接の実践的な意義をまったく失って、純粋に文献的な外観（ein rein literarisches Aussehen）をもった」。それはドイツの現実社会にたいして、「ひまつぶしの思弁（müßige Spekulation）とみえざるをえなかった」。まさに『ド・イデ』でも執拗に批判されたように、ドイツの理論家たちは「彼らの哲学上の立場からフランスの思想（Ideen）をとりいれることにつきていた」（S. 485f. 499 頁）。問題は、このドイツ社会主義が封建的なドイツの領邦国家を援護する役割を果たしたということである。

「ドイツ各邦の絶対主義政府とそのうしろに従っている坊主や、学校教師や、田舎貴族や、官僚にとっては、ドイツ社会主義は、おそるべき勢いで台頭してくるブルジョアジーをおどしつけるのに、おあつらえむきの案山子となった。[/]それは、この同じ各邦政府がドイツの労働者の蜂起にくらわせたにがい鞭うちや銃弾にたいする、あま

いロなおしであった。」（S. 487. 501 頁）

これは言わば、「ドイツ社会主義」と「絶対制諸政府」の結合であって、マルクスたちの共産主義が決して連鎖することができない立場である。また、ドイツ社会主義が基礎としているのはドイツの小市民層の利害だとされるが、このことは『ド・イデ』でシュティルナーの議論がドイツ小市民の無力さの理論的表現とされたことと重なっている。

「こうして『真正』社会主義は、各邦政府の手ににぎられてドイツのブルジョアジーとたたかうための武器となったが、他方では、それは、直接にも、一つの反動的利益、すなわちドイツの城外市民（Pfahlbürgerschaft）の利益を代表していた。ドイツでは、十六世紀から受けつがれ、そのとき以来この国にさまざまの形でたえずくりかえし現れている小市民層（Kleinbürgertum）が、現存状態の本来の社会的基礎である。」（S. 487. 501 頁）

ドイツ小市民はフランス小市民とは大きく異なり、封建的勢力と結合することで自分たちの利益を守ろうとする。それは遅ればせながら進行しているドイツの産業化と対立するものであり、したがって彼らの闘争相手となるのは、新興のブルジョアジーとプロレタリアートの両者なのである。よって、「『真正』社会主義は、彼ら[小市民]の目には、二匹の蝿[ブルジョア階級とプロレタリア階級]をひと叩きにしてくれるものにみえた」のである（S. 487. 501 頁）。

5　プロレタリアートの変革運動における「内容」と「形式」

プロレタリアートのヘゲモニー実践は、国内的かつ国際的に展開される。両者の関係は次のように定式化されている。

「ブルジョアジーにたいするプロレタリアートの闘争は、内容（Inhalt）上ではないが、形式（Form）上ははじめは国民的（national）である。どの国のプロレタリアートも、当然、まずもって自分の国のブルジョアジーをかたづけなければならない。」（S. 473. 486 頁）

第一節のこの叙述は、第二節の次の箇所と関連づけて理解するべきであろう。

「労働者は祖国（Vaterland）を持たない。持っていないものをとりあげることはできない。プロレタリアートは、まずもって政治的支配を獲得して、国民的な階級（nationale Klasse）の地位にのぼり、みずからを国民として構成しなければならない（sich selbst als Nation konstituieren）という点で、ブルジョアジーのいう意味とはまったく違うが、それ自身やはり国民的である。」（S. 479. 492～493 頁）

植村邦彦は「労働者は祖国をもたない」という記述を「相続した土地財産をもたない」という意味で把握し、それと「国民的」闘争という主張が矛盾するわけではないとする。また、「みずからを国民として構成」するということは、「プロレタリアートが一国的な政治的支配を行使するために、自らの階級的利害をもって『一つの国民的利害』を代理＝表象（repräsentieren）させること」であり、「国民」とは「階級的利害を普遍的なものとし

て」代表させる、「政治的イデオロギー概念」であるとしている[232]。

『ド・イデ』における議論をふまえると、この植村の理解は正しいことがわかる。『ド・イデ』では二つの「普遍性」が区別して用いられており（Universalität と Allgemeinheit）、それぞれここでの「内容」と「形式」の区別にほぼ対応している。Allgemeinheit とは、特殊利益を普遍的利益として標榜することに基づいている。それに成功して諸勢力との提携を果たし、普遍性をめぐる闘争に勝利すれば、国家的支配権力を獲得することとなる。それは国内的なヘゲモニー実践の成功を意味している。プロレタリアートは世界交通の発展と階級的連帯のもとで世界革命を目指す Universalität な存在として位置づけられると同時に、既存のブルジョア的「国民」性を標榜した国家権力に対抗するために、国民的ヘゲモニー実践を展開しなければならないのである。

つまり、『宣言』のマルクスは、労働者の国際的連帯と国内的闘争の結合が不可欠であるとする。世界市場におけるプロレタリアートの利害は普遍性をもつにしても（＝「内容」）、とくに階級闘争の初期段階では国内的ヘゲモニー構築が必要視されているのである（＝「形式」）。

ちなみに、初期のラクラウは、生産様式に起因する階級イデオロギーとそうではない人民・民主主義イデオロギーを区別し、前者の優位性のもとでの両者の節合によって階級闘争が展開されるとした。「あらゆる階級はイデオロギー的レベルにおいて、階級としてと同時に人民として[権力ブロックに対して]闘争している」。その際、イデオロギーは「審問[呼びかけ]（interpellation）」によって主体を構成するが、「階級闘争は、イデオロギー的レベルにおいては、大部分、人民民主主義的審問を敵対している諸階級のイデオロギー的言説に接合[節合]させようと試みるものである」[233]。つまり、敵対する階級に向かって、階級的利害とは離れた「人民民主主義的審問」（たとえば平和、民族の独立といったスローガンによる呼びかけ）を行うことによって、敵対勢力を切り崩し、自分たちの側に取り込もうということであろう。ここに国民的ヘゲモニーを構築する運動が見出されているわけである。

グラムシも『獄中ノート』Q14§68 で、国民的闘争と国際主義の関係を重視している。次の箇所は『宣言』の上記の議論をふまえていると思われる[234]。

> 「たしかに、発展の方向は国際主義（l'internazionalismo）にむかっているものの、出発点は『国民的（nazionale）』である。そして、動きだす必要があるのは、この出発点からである。しかし、展望は国際的である。また、そうでしかありえない。したがって、必要なことは、国際的な性格の階級[プロレタリアート]が国際的な展望と指令にもとづいて指導し発展させていかねばならない国民的諸勢力（forze nazionali）の結合（combinazione）のありかたを正確に研究することである。指導者階級は、この結合のありかたを正確に解釈するときにのみ、指導的であるのであって、この階級

232 植村邦彦『マルクスを読む』青土社、2001 年、133 頁
233 ラクラウ『資本主義・ファシズム・ポピュリズム』横越英一監訳、柘植書房、1985 年、108～109 頁）
234 ただし、『獄中ノート』編者のジェッラターナは、該当箇所を『宣言』と関連づけてはいない。

自体がその結合の構成要素をなしているのである・・・」[235]。

グラムシによれば､「ヘゲモニーという概念はもろもろの国民的性格の要求が結び目をなしている概念であり」､「国際的性格の階級」としてのプロレタリアートも､「狭く国民的な性格をおびている社会階層（知識人)」や､「しばしば国民的ですらなく、個別主義的で郷土主義的な階層（農民)」をも指導していくために、みずから「国民化（nazionalizzarsi)」しなければならないのである[236]。

こうしたラクラウやグラムシの議論は、植村が明示した『宣言』の主張と大きく重なっているだろう。国内外の重層的なヘゲモニー運動が 1848 年革命勃発直前のマルクスに強く意識されていたことは言うまでもない。ただし、国民的ヘゲモニー実践が、排外的なナショナリズムに絡めとられたり､各種のマイノリティにたいする差別を孕む危険性はある。さらに、たとえばヨアヒム・ヒルシュが指摘するように､「『国民的アイデンティティ』の構築は、階級対立を隠蔽し階級闘争を中和する機能を有している」場合もありうるだろう[237]。ボブ・ジェソップも､「国民的 - 人民的諸目的（national-popular objectives)」を資本の論理に絡めとる「ヘゲモニー的プロジェクト（hegemonic project)」の存在を想定している[238]。こうした点について、当時のマルクスが、無自覚であったとは思えないが､『宣言』においてまとまった見解を示しているわけではない。ラクラウ&ムフが多元的主体による民主主義運動を提唱する意義も、このような文脈においてとくに大きなものとなるのである。しかし､マルクスにおいては､そもそもプロレタリアートの普遍的性格によって、国民的な排外性や差別性を駆除することが期待されているとも言える。これは論理的には成り立つ見方だが、さまざまな歴史的事実をかえりみれば、国民的ヘゲモニー実践の難しさと重要性が痛感される。現に、1848 年以後のルイ・ボナパルトが、たびたび国民投票で圧倒的な強さを見せたのも、フランスの国民的ヘゲモニー・アイデンティティが､『宣言』の目指す方向性から乖離して構築された結果であるとも考えられるだろう。この点については第八章で詳しく扱うことにする。

6　プロレタリアートの実像と歴史性

ハロルド・ラスキは次のように述べる。『宣言』においては「・・・彼[マルクス]はもはや、ドイツの労働者について[初期とは異なり]概念的に考えないで具体的に考えるようになっていた」[239]。この点については、良知の見解は大きく異なっている。彼は、マルクスの歴史観ないしプロレタリアート観は､「理論的＝構成的」であり､歴史的実在としてのプロレタリアートに依拠したものではないと考えている。換言すれば、マルクスの言うプロ

---

235 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, A cura di Valentino Gerratana, Einaudi, 1975. p. 1729. （上村忠男編訳『現代の君主』、ちくま学芸文庫、2008 年、210 頁）
236 ibid., p. 1729. 同 211 頁
237 ヨアヒム・ヒルシュ『国家・グローバル化・帝国主義』表弘一郎他訳、ミネルヴァ書房、2007 年、59 頁
238 Bob Jessop, *The Capitalist State*, Martin Rovertson, 1982. P.250.（ボブ・ジェソップ『資本主義国家』田口富久治他訳、御茶の水書房、1983 年、307 頁
239 ハロルド・J・ラスキ『共産党宣言小史』山村喬訳、法政大学出版局、1976 年、73 頁

レタリアートとは理論的に要請された普遍的革命主体なのである。「多くの場合、当時のプロレタリアートはなお近代的諸関係に片足を突っこんだだけであって、実態的にはルンペン・プロレタリアートとしかいいようのない流民ないし棄民的下層民を意味していた」。「機械製造工をはじめとする工場労働者の運動もあった」が、「労働者協会等に結集した組織的労働運動の主体は手工業的職人や徒弟、ないしは手工業的熟練工」であった。マルクスとエンゲルスは、ルンペン・プロレタリアートや東欧の多くの民族を歴史の外部に置き、「理論的」に西欧のプロレタリアートを革命主体として措定したとされる[240]。そこには彼らの歴史観や運動論における限界があったのだと考えられているように見える[241]。『宣言』には次のようにある。

「ルンペン・プロレタリアート、旧社会の最下層のこの受動的な腐敗分子（passive Verfaulung）は、ときどきプロレタリア革命によって運動にまきこまれるが、その生活上の地位全体からみて、むしろ喜んで反動的陰謀（reaktionäre Umtriebe）に買収されるであろう。」（S. 472. 485 頁）

マルクスたちがルンペン・プロレタリアートに言及する際の侮蔑的な表現は目に余るものがある。マルクスからすれば、現実の運動にルンペン・プロレタリアートを組み入れることの難しさは、痛いほど思い知らされていたのであろう。しかし、『宣言』においても、次のような文章もふまえれば、彼らを革命運動に引き入れることの重要性は、マルクスによって否定されているわけではないと思われる。

「プロレタリア運動は、大多数者の利益のための大多数者の自主的な運動である。現代社会の最下層であるプロレタリアートは、公的社会を構成している諸層の上部構造全体をけしとばさないかぎり、起きあがることも背をのばすこともできない。」（S. 473. 486 頁）

ここで「大多数者」や「最下層であるプロレタリアート」に、ルンペン・プロレタリアートが組み入れられる可能性は十分に認められるであろう。

工場労働者としてのプロレタリアートについては、それが当時の運動の少数派であったことを、はたしてマルクス自身は認識していたのかどうかが大きな問題となる。それについてここで論証することはできないが、「理論的＝構成的」視座とは、マルクスの場合、資本制の進展による工場労働者の出現・増加と彼らの政治的な成長を見越したうえでのものであった。その意味で、彼のプロレタリアート階級論は、決して形而上学的に構成された

---

240 良知力「マルクスにおける 48 年革命論の基礎構造」（『女が銃をとるまで―若きマルクスとその時代』日本エディタースクール出版部、1989 年、148～156 頁）

241 藤田幸一郎も次のように述べている。「だが、マルクスとエンゲルスによって『近代労働者の階級』と規定されたプロレタリアートが実際にどれほど存在したかは、とくに彼らの母国ドイツの場合、はなはだ疑わしく、ましてや『真の革命的階級』の自覚をもつプロレタリアートにいたっては、ごく少数であったと思われる」。当時の「世俗的通念」としてのプロレタリアートとは、「ルンペン・プロレタリアート」を指す場合もあれば、「雑多な貧民諸階層」を指す場合もあった。（藤田幸一郎『近代ドイツ農村社会経済史』未来社、1984 年、8 頁）。藤田はそのうえで、近代ドイツのプロレタリアートの成立については、ライン流域やザクセンに見られる「中産者層の両極分解」とそれ以外の広範囲の地帯における「賤民からプロレタリアートへの転化」という「二つの傾向」があったとする（同書 15 頁）。

「理論」であったわけではない。政治経済的な現状把握と歴史認識、運動論が結びついた階級論だったのである。渡辺雅男が、マルクスの階級概念が現象の背後に本質を探る科学的概念であるとしつつ、「階級の平等ではなく、階級の廃絶をマルクスが展望していたことは彼の階級概念の最大の特長であろう」とするのも、まさにその点に関わっている[242]。良知が次のように述べるのも、こうした理論と運動論的展望の結びつきを意識したうえでであると考えられる。「だが、当時のマルクスはドイツのプロレタリアートの実態など何一つ知らなかっただろうに、彼がプロレタリアートをとらえて、『市民社会のいかなる階級でもないところの、市民社会の一階級』と規定するとき、それはプロレタリアートの歴史的な存在形態を天才的に予示してはいる」[243]。また、我々がここから導出すべきなのは、ア・プリオリな二大階級闘争論ではなく、さまざまな社会勢力や歴史的条件を前提とし、それらのヘゲモニー的関係を考察する革命理論であるということになるだろう[244]。

おわりに

良知によれば、1848 年革命でブルジョアジーの卑劣な「裏切り」を目の当たりにしたことで、マルクス・エンゲルスは二段階論的革命論を捨てるという。現実の革命が進展し、決定的な挫折を味わうなかで、彼らの革命理論はどのようにして転換したのか。この問題については稿を改め、「新ライン新聞」掲載の論考などを綿密に検討したい。

一段階論的革命論と結びついた 1846 年頃までのヘゲモニー論は、プロレタリアート階級そのものの形成および知識人とプロレタリアートの結合という二つの課題にとどまるものであったと言えるだろう。二段階論に移行するなかで、中間階級の問題がとくにクローズアップされた。また、『ド・イデ』が、二段階論と直結したヘゲモニー論的展開を理論的に準備することとなった。とくに『宣言』におけるプロレタリアート運動論とのつながりで言えば、『ド・イデ』でプロレタリアートの「普遍的な性格」と、国民的ヘゲモニーの表現として国家の「一般性」が論じられたことが重視されるべきである。

マルクスの時代において、彼の歴史観が「理論的＝構成的」性格を含んでいたことはたしかに否定できないかもしれない。しかし、大工業と世界市場の発展、世界経済の不均等で複合的な展開とそのなかで国内・国際的に連帯したプロレタリアートの成長は、むしろマルクスが先取り的に描いた形に近づいたとも言える。したがって、『宣言』を現代的に摂取する意義は十分に認められ、そのときの鍵となるのが、ヘゲモニー論的な読解であると思われる。

---

242 渡辺雅男『階級！―社会認識の概念装置―』彩流社、2004 年、二一四頁

243 良知力『向こう岸からの世界史―一つの四八年革命史論―』未来社、1978 年、113 頁

244 あるいは、良知がしばしば取り上げる、ウィーンの革命における「プロレタリアート」としてのスラヴ系流民の問題も、ヘゲモニー論的観点から言えば、自国民労働者と移民労働者の関係の問題に連なるものである。マルクスとエンゲルスの民族論もそれぞれ区別して検証する必要があり、ここで詳述することはできないが、民族問題はマルクスのヘゲモニー論的読解のうえで一つの論点になる。これについてはアイルランド問題にそくして考察することが重要であろう。

第八章　フランスにおける階級闘争とヘゲモニー

はじめに

なぜ、「ラディカル・デモクラシー」を掲げるラクラウ＆ムフは、彼らのヘゲモニー論を展開するなかで、マルクスの『フランスにおける階級闘争』（1850 年、以下『階級闘争』[245]）と『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』（1852 年、以下『ブリュメール』[246]）に注目しないのだろうか。まずはこれが筆者の素朴な疑問である。

1848 年以後のフランス二月革命期を描いた両作品は、さまざまな読み方をされてきたと言われる[247]。なかでも政治的・イデオロギー的領域の、経済的領域にたいする相対的自律（自立）性を示したものであるという見方が有力である[248]。つまり、土台－上部構造と言う枠組みを保持しつつ、1848 年二月革命以後の政治ドラマが綿密に跡付けられているという見方である。だが、その中で、上部構造の相対的自律性ということがどこまで理論的におさえられてきたのか。この点では、ヘゲモニー論的視座から言っても、まだ議論の余地は残っていると思われる。たとえばプーランツァスは『資本主義国家の構造―政治権力と社会階級―』において、資本主義的生産様式における「経済と政治の連節化は、この二つの審級の種差的な―相対的―自律性によって特徴づけられる」とし（二五頁）、そのうえでマルクスの両作品を詳細に扱いながら、ヘゲモニー論・権力ブロック論等を展開している。しかし、彼の言う「ヘゲモニー」とは、複数の階級分派が並存する「権力ブロック」内の「究極的な政治権力」（九一頁）のことであり、それは両作品においては「金融貴族」が保持していたものだとされる[249]。そこでは同盟関係の生成は問題にされておらず、むしろ所

---

245 Karl Marx, Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850, MEGA1-10（『フランスにおける階級闘争　一八四八年から一八五〇年まで』中原稔生訳、『マルクス＝エンゲルス全集』第七巻）

246 Karl Marx, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, MEGA1-11（『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』植村邦彦訳、太田出版、1996 年）

247 植村邦彦は『ブリュメール』に関する、メールマン、ラカプラ、エンゲルスの読解を比較している。メールマンは「階級と代表にかかわるマルクスの言説の矛盾」があると指摘する。ラカプラはマルクスの「寄生体」や「パロディ」というボナパルティズムにたいするレトリックに、「擬似革命的・原ファシスト的勢力の予見的描写」があるとする。エンゲルスは、ボナパルティズムという歴史的現象は対立する階級の勢力均衡に規定されて国家権力が相対的自立性を獲得したものと考え、それも標準的な唯物史観のなかで説明できるとする。植村はそれらの解釈を斥け、階級分派の闘争やブルジョアジーの階級イデオローグからの「離反」、そうした状況下での「ボナパルト独裁＝帝政」の相対的自立性を重視する（植村邦彦『マルクスを読む』青土社、2001 年、26～54 頁）。筆者の『ブリュメール』理解は、植村のこの理解とほぼ一致するものである。

248 たとえば阪上孝は次のように述べている。「問題なのは、政治的闘争を経済的利害の対立という次元に還元すること、さらに一般化すれば生産力と生産関係の矛盾に還元すること、逆にいえば二月革命の諸要因をいわゆる基本的矛盾のたんなる反映あるいは現象として説明することである。」「一般的にいえば、政治的上部構造とその運動は、相対的自律性と独自の有効性をもつ、ということである。」（『マルクス・コメンタールⅤ』現代の理論社、1973 年、12～13 頁）

249 プーランツァス『資本主義国家の構造Ⅱ―政治権力と社会階級―』田口富久治他訳、未来社、1981 年

与のものとなっている。したがって、プーランツァスの議論は、グラムシやラクラウ&ムフのヘゲモニー論とは大きく異なっているし、マルクスのヘゲモニー論的読解として有効であるかどうかは疑問である。

言うまでもなく、マルクスの上部構造論をめぐっては分厚い論争史がある。ラクラウ&ムフの議論もそのなかの一つであると考えることはできるだろうか。そもそも彼らは「マルクス主義」的上部構造論を経済還元主義的だとして批判してきたのではないか[250]。しかし、実質的に彼らは「マルクス主義」を批判の対象にしているのであって、「マルクスそのもの」をそれほど綿密に扱っているわけではない。むしろ、彼らのヘゲモニー的・言説的節合にかんする議論は、『階級闘争』や『ブリュメール』（両者をまとめる場合は「フランス論」と呼ぶことにする）のなかに多々読み取ることができるのである。筆者としては、彼らの議論を、土台－上部構造論を補完するものと位置づけ直し、マルクス解釈において生産的に活かしていきたい。

また、両作品をヘゲモニー論的に扱う際には、ボナパルティズムの問題も無視することができない。グラムシもそれを「カエサル主義」と呼んで注目していた。本章では、ボナパルティズムを国民的ヘゲモニーの観点から考察することを試みる。

1　マルクスにおける「ヘゲモニー的節合」

まず、マルクスの叙述中に言説的な同盟・敵対関係を読み取ることから始めたい。周知のように、「フランス論」では支配ブロックと対抗ブロックの勢力図がめまぐるしく変動する。基本的に両ブロックは内部で利害関係の矛盾を孕みつつも、敵対勢力に対抗するために同盟・連合している[251]。両ブロックについての重要な記述を一つずつ見ておこう。議会的共和制においては正統王朝派とオルレアン派が連合した秩序党が支配ブロックを形成するが、これについて『ブリュメール』は次のように述べる。

> 「議会的共和制は、フランスのブルジョアジーの二つの分派、正統王朝派とオルレアン派、大土地所有と工業が、同じ権利をもって同居することができる中立地帯以上のものだった。それは、彼らの共同の支配（gemeinsame Herrschaft）に絶対必要な条件であり、彼らの特定の分派の要求も、社会のその他すべての階級も同時に、彼らの一般的な階級利害（allgemeines Klasseninteresse）に従属する、唯一の国家形態であった。」（S.159, 一三六頁）

対抗ブロック側については、『階級闘争』によれば、フランスではパリ以外が農村地帯であるため、プロレタリアートによる階級闘争が革命の国民的内容となることはできなかったとされるが、次のような叙述は注目に値する。

> 「革命の進行によって、プロレタリアートとブルジョアジーの中間にいる国民大衆、

---

250 E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, second edition, London, Verso, 2001.（ラクラウ、ムフ『ポスト・マルクス主義と政治』山崎カヲル、石澤武訳、大村書店、2000 年）

251 ここで言う同盟・連合に関する原語としては、『階級闘争』では、Coalition（S.180）, Verbindung（S.181）, Bundesgenosse（S.138）, Allianz（S.161）などがあげられる。しかし、これらが使い分けられているようには見えない。

つまり農民と小ブルジョアが、ブルジョア秩序に反対し、資本の支配に反対して立ち上がり、彼らが、その前衛闘士（Vorkämpfer）であるプロレタリアに味方せざるをえなくなるまでは、フランスの労働者は一歩も前進することはできず、ブルジョア秩序を髪の毛一本ほどもそこなうことはできなかったのである。」（S.127f., 一八頁）

つまり、ここでプロレタリアートは「前衛闘士」として位置づけられているものの、彼らは農民や小ブルジョアジーを「味方」につけないかぎりは「一歩も前進」することはできないとされるのである。二月革命後の六月暴動で労働者が敗北した原因の一つは、中間層を「味方」につけられなかったことにあった。小ブルジョアジーは大資本家にたいする債務で苦しみ、農民たちも農地の分割によって自営が難しい状況のもとで土地抵当の債務に悩まされていた。つまり、大資本家は彼らの共通の債権者だったのであり、その意味で中間層とプロレタリアートの利害関係は一致していたのである。したがって、「フランス論」においては、「ブルジョア秩序」に対していかに「前衛闘士」と中間層が結びつき、国民的ヘゲモニーを形成していくかということが、中心的な問題であったという見方も十分に成り立つ。

また対抗ヘゲモニーの形成が、世界革命との連動において考察されていたことも重要である。ヨーロッパ経済を支配しているのは、イギリスのブルジョアジーであり、大陸諸国の経済情勢はすべてイギリスに従属している。したがって、「この生産関係を、フランスは・・・イギリスにはねかえって打撃を与える全ヨーロッパ的な革命戦争をしないで、どうして打ち破れるだろうか？」（S.126,一七頁）。つまり、一九世紀の社会革命はヨーロッパ的基盤のもとで闘われるのである（S.140,三二頁）。ここに国内外におよぶヘゲモニー実践の重層性が見出される。

では、『階級闘争』において、同盟・敵対関係におけるヘゲモニー的言説をマルクスがいかに捉えているのか。明らかなのは「共和制（die Republik）」をめぐる当時の言説の流動性ないし無規定性である。それは、はじめ反七月王政としての意味をもっていたように見えたが、王政崩壊後は内容的に無規定な言説として機能する。

二月革命から六月暴動にいたるまで、労働者を含む反王党派には「共和制」の実施は階級関係の廃止と夢想された。その文脈で、「二月革命の合言葉」としての「友愛」が強調されたのである。マルクスから見れば、「パリのプロレタリアートは、こうした寛大な友愛の陶酔にふけっていたのである。」（S.128,一九頁）

一方で、二月革命が社会主義的方向に進展することを恐れる支配ブロック側にとっては、「共和制」とは、ブルジョア的経済システムを守るための合言葉であった。「プロレタリアートにたいする闘争は共和制の名においてのみ、おこなうことができた。」（S.136,二七頁）ここでマルクスは allgemein という言葉を用いていないものの、ブルジョア的な「共和制」言説が「普遍性（一般性）」を標榜するものであることは明らかであろう。

だが、典型的な階級闘争である六月暴動は、「共和制をおおっていたヴェール」を引き裂いたのである（S.137,二九頁）。すなわち、二月革命は万人共感の美しい革命、六月革命は醜い、いとわしい革命であった（S.138,三〇頁）。

その後、「共和制」は諸勢力の連合にとって不可欠な結節点としてはたらきつづける。ルイ・ナポレオンの大統領就任後、正統王朝派とオルレアン派、ナポレオン派、つまり王党派

や帝政派がたがいに警戒しながら連合し、秩序党を形成するが、ここでも「共和制」は「節合」のために機能する。

> 「これら秩序党の全分派は、いずれも胸中ひそかに自分自身の王と、自分自身の王政復古をいだきながらも、その競争者の権力簒奪と昇格の野望に対抗して、たがいにブルジョアジーの共同支配を、特殊な諸欲求が中和され留保される形態―すなわち共和制を主張する。」（S.179f.七三頁）

このように、「共和制」とは、一方では二月革命の合言葉になり、他方では支配ブロック各分派の特殊利益をめぐる対立を中和し、共同支配を成立させるための「空虚なイデオロギー的公式（hohle ideologische Formel）」（S.180, 七三～七四頁）にもなりうる。「共和制」は、アンチ七月王政としての意味はともかく、その後は内容的には無規定な言説として機能している。つまり、「共和制」は社会主義者、小市民的民主主義者、ブルジョア共和主義者などによってそれぞれ多義的に語られるが[252]、その「共和制」の名の下に、金融貴族や産業ブルジョアジーなどによるブルジョア・ヘゲモニーが形成され、支配が正当化されたのである。マルクスはそれを「名前のない共和制の国」とよんでいる（S.163, 五六頁）。

「共和制」がブルジョア同盟を結び付ける言説上の結節点であるとすれば、敵対勢力に対して向けられる、負の意味を帯びたレッテルは「社会主義（Sozialismus）」あるいは「無政府（Anarchie）」である。支配ブロック側は「構成的外部」すなわち敵対側に対してそうしたレッテルをあてがうことで、現体制を正当化しようとする。だが、そのレッテル自体の意味内容は「共和制」と同じく無規定的である。たとえば『ブリュメール』には次のようにある。

> 「市民的自由主義でさえ社会主義的だと断言され、市民的啓蒙も社会主義的、市民的財政改革も社会主義的だと断言される。すでに運河があるところに鉄道を建設するのは社会主義的であり、剣で攻撃された場合にステッキで身を守るのは社会主義的であった。」（S. 134f., 八七頁）

ただし、こうしたレッテルの空虚さは、対抗諸勢力も一定の妥協のうえで連合しブロックを形成していることを表すものでもある。「無政府」に関して言えば、『階級闘争』第三篇において「彼らの敵[秩序党]の命名に従えば、この無政府の党も秩序党におとらず、種々の利害の連合（Coalition）である」とされる。つまり、1850 年当時、「無政府」の党の両極はブルジョア自由主義から革命的テロリズムまで及んでいたのであり（S.190,八五頁）、それらを敵対勢力として一まとめに攻撃するのが「無政府」というレッテルだったのである。

このように、マルクスも階級対立のもとで無規定的な政治言説が「節合」することを捉えていた。そこでは、労働者が革命主体として無条件に前提されているというより、ヘゲモニー関係のなかで、彼らがその中心、結節点として機能していく可能性が重視されてい

252 現代の歴史研究が到達した見解からも次のように述べられている。「[二月革命後の臨時政府内および臨時政府と民衆との間で]『共和政』に託された内実は多様にして対立をはらんでいたのであり、『共和主義』は多義的なイデオロギーであった、ということができる。」田中正人「共和主義と第二共和政」（阪上孝編『1848 国家装置と民衆』ミネルヴァ書房、1985 年、221 頁）

る。

また、『階級闘争』には革命言説そのものにかんする言及も見られる。たとえば次のようにある。

「ブルジョアジーが普通選挙権を攻撃すれば、彼らは新しい革命に一般的な口実（allgemeiner Vorwand）を与える。そして革命もそうした口実を必要とする。特殊な口実（besonder Vorwand）ならば、いずれも革命的同盟（revolutionaire Ligue）の諸分派を離間し、諸分派の相違をはっきり現れさすだろう。一般的な口実であれば、それは半革命的な諸階級の目をくらまし、来るべき革命の一定の性格について思いちがいしたり（sich selbst täuschen）、彼ら自身の行為の帰結について思いちがいしたりさせる。いずれの革命も一つの宴会問題（Bankettfrage）を必要とする。普通選挙権、それは新しい革命の宴会問題なのだ。」（S.196,九一頁）

1850 年 5 月に秩序党によって普通選挙権は廃止されたが、この『階級闘争』における想定に反して、そのとき革命は起こらなかった。しかし、これを誤った予測として一蹴するよりも、そこに理論的可能性を見いだすことの方が有意義だろう。すなわち、普通選挙制を堅持するための「一般的な口実」がヘゲモニー的節合を可能にし、革命はそうした口実を「必要とする」。また、そこにさまざまな「思いちがい」という偶発性も介在するであろう。「特殊な口実」では広範な「革命的同盟」は得られないのである。最後の「宴会問題」とは二月革命の直接の引き金となった選挙権拡大要求運動にほかならない。ここで普通選挙権という「口実」が universell ではなく allgemein なものとされているのは、なぜだろうか。それは 1848 年の六月暴動が弾圧された後、プロレタリアートが運動の結節点に位置していなかったことと、あくまで普通選挙権という政治的権利に限定された「口実」であり、トータルな社会革命の前段階として考えられたためであろう。

2　経済還元主義と本質主義的階級観をめぐって

これまでラクラウ＆ムフ的なヘゲモニー的・言説的節合がマルクスの議論にも見出されることを指摘してきた。だが、ラクラウ＆ムフからすれば、各階級主体のアイデンティティに関わる問題が最も障害となってくるのであろう。マルクスは階級主体にかんする本質主義的な見解にとどまっていないだろうか。またその際、各階級主体は経済還元主義的に規定されているのではなかろうか。

たしかに両作品において、階級利害は決定的な対立軸を形成する。プロレタリアートは革命の敗北によって、社会の究極的利害対立である階級闘争の正体とそこでの「敵」を明るみに出したのだ、と『階級闘争』序文で指摘されている（S. 119, 九頁）。だが、これから見るように、マルクスは『階級闘争』と『ブリュメール』でそれほど単純に各階級主体を扱っているわけではない。彼はそれぞれの勢力内外の布置連関を巧みに描き、そこに働く複雑な力学を浮き彫りにしたのである。

まず、プロレタリアートに関しては、留意すべきことが二点ある。第一に、ブルジョア共和主義者によって遊動軍（モビール）に組織されたり、ボナパルトに買収されたりしたルンペン・プロレタリアートの存在である。彼らはプロレタリアートの運動をしばしば妨

害したと考えられている。第二に、マルクスが言うプロレタリアートとは具体的にどの社会階層を指すのかということである。この二点においても、良知力が言う「理論的＝構成的」視座の問題がかかわってくる。遊動軍に買収されたのが本当にルンペン・プロレタリアートだったのか。また、六月暴動に身を投じた「失業労働者が、どこまで近代的な意味でのプロレタリアであったか」[253]。このように良知はマルクスの捉え方にたいして根本的な疑義をはさんでいる。中木康夫は、当時のフランスにおいて都市への人口移動が緩慢であったことなどから、「工場プロレタリア」層は、「まだ階級として未形成であって独自の階級運動を展開しえず」、急進左翼運動の担い手は、むしろ中南部小農地帯の農民と手工業者であったとしている[254]。他方、小林清一は、1840 年代には「都市に集積した大量のプロレタリアート」の「貧困の問題」が、支配階層のなかにも意識化されるようになり、「困窮の最良の解決方法を宗教教育と道徳教育による労働者の道徳化に求めていた」見解が支配的になっていたとする[255]。三者の見解は、「工場プロレタリアート」が少数派であったことについては一致しているかもしれないが、その他の点については微妙に食い違っているように見える。おそらくマルクス自身は「フランス論」においては、都市に流入した種々の下層民というよりも、工場労働者（およびその失業者）としてプロレタリアートを考えていたのではないか。この点の実証面でのマルクスの限界は認めなければならないだろう。

しかし、少なくとも、マルクスは二月革命前後のフランスにおける諸階級とその関係を立体的に、あるいは有機的に把握しようとしている。たとえば、イデオローグと母階級の関係、あるいは代表者と代表される者の関係におけるズレ、矛盾などを描くことによって[256]、単純な経済還元主義や本質主義的発想とは一線を画している。それはとくに、ブルジョアジー各分派と分割地農民にかんする叙述に表れている。以下では、それぞれについて整理してみたい。

① ブルジョアジー各分派について

両作品において、ブルジョアジーは金融貴族（銀行家や鉄道王など）、産業ブルジョアジー、正統王朝派（大地主）、純粋共和主義者に分類される。まず、そのなかで純粋共和主義

253 良知力『女が銃をとるまで―若きマルクスとその時代』日本エディタースクール出版部、1986 年、138 頁

254 中木康夫『フランス政治史　上』未来社、1975 年、131、144 頁

255 小林清一「二月革命とフランス保守主義」（阪上孝編『1848 国家装置と民衆』ミネルヴァ書房、1985 年、334～335 頁）

256 「代表する」ことに関しては、マルクスは vertreten と repräsentieren の二つの語を使用しているが、両者の間に明確な使い分けがあるとは思えない。

「同様に、民主派の議員たち（Repräsentanten）はみな商店主であるか、あるいは商店主を熱愛している、と思い描いてもいけない。…彼らを小市民の代表（Vertreter）にした事情とは、小市民が実生活において超えない限界を、彼らが頭の中で超えない、ということであり、だから物質的利害と社会的状態が小市民を実践的に駆り立てて向かわせるのと同じ課題と解決に、民主派の議員たちが理論的に駆り立てられる、ということである。これがそもそも、一つの階級の政治的・文筆的代表者（Vertreter）と彼らが代表する（vertreten）階級との関係というものである。」（『ブリュメール』S.124,六三頁）

者たちは、一定の経済的基盤に立脚する分派を代表していたわけではない。

「『ナシオナル』のブルジョア共和主義者は、なんら経済的基礎に立脚する、彼らの階級の大きな分派を代表してはいなかった。」(『階級闘争』S.163,五六頁)

彼らは二月革命後の憲法制定議会を牛耳っていたが、立法議会選挙で敗れ、その後秩序党によって駆逐される。過渡期にあったとはいえ、彼らは六月暴動を鎮圧し、憲法を制定するのに中心的役割を果した。それは彼ら純粋共和主義者がヘゲモニー的節合の結節点に位置したからである。『ブリュメール』には次のようにある。

「それ[純粋共和主義者たちの分派]は、共和主義的思想をもつブルジョア、著作家、弁護士、将校、官僚の一派閥(Koterie)であり、その影響力は、ルイ・フィリップに対するこの国の個人的反感、昔の共和制の記憶、何人かの心酔者の共和主義的信念、とりわけ[ウィーン条約やイギリスとの同盟を憎悪する]フランス・ナショナリズムに依拠していた。」(S.107,二七頁)

彼らはまさにイデオローグ集団であり、二月直後の混乱したヘゲモニー状況のなかで過去の共和制についての記憶やナショナリズムなどに支えられて、一時的に台頭したのである。

次に、産業ブルジョアジー(industrielle Bourgeoisie)について見てみよう。『階級闘争』と『ブリュメール』において、彼らの動向は複雑である。彼らは二月革命には反政府派として参加し、金融貴族と対決する。しかし、その後は金融貴族と同盟を組み、秩序党を形成する。だが、ボナパルトのクーデター前後には、彼らは金融貴族と離反し、さらには彼ら自身のイデオローグたちに見切りをつけ、熱烈なボナパルト派になっている。まずは『階級闘争』から関連する個所をたどってみよう。

金融貴族(Finanzaristokratie)が権力を握っていたオルレアン期(1830 年～1848 年２月)には、産業ブルジョアジーは、なかには選挙権を持つ者もいたが、「公けの反政府派の一部」として「両院内で少数派に代表されていた(vertreten)にすぎなかった」(S.120,九～一〇頁)。つまり、このとき産業ブルジョアジーの代表者は議会内の少数左派であった[257]。二月革命において産業ブルジョアジーは金融貴族の打倒のために動く。

「秩序党のただ一つの分派だけが、直接に、金融貴族の打倒に参加した。すなわち工場主(Fabrikanten)である。工場主といっても中・小の工業家のことではなく、ルイ・フィリップの治下で王朝的反政府派の広範な基礎をなしていたところの工場界の統治者たちのことである。」(S.181f.,七五～七六頁)

ここでは「工場主」「工場界の統治者」たちとあるが、内容的にみて産業ブルジョアジーのことであるととってよい。彼らはその後、政治的態度・意識を大きく変える。

「二月革命では彼らは自分の立場を見あやまっていたのであるが、二月革命によって

[257] たとえば 1846 年総選挙段階での党派分布については、高木勇夫「二月革命と普通選挙」(阪上孝編前掲書、262 頁)を参照のこと。ただし、現代の研究者によれば、「土地所有と結合した地方レベルでの名望家の権力が七月王政の社会編成の決定的要因」であり、「いわゆる金融貴族も大産業ブルジョワジーも、地方に権力の基盤を持った名望家層の利害に結合せざるをえない情況」にあった(小林清一「二月革命とフランス保守主義」、阪上孝編前掲書、331～332 頁)。このことは、マルクスによる議会内勢力関係についての叙述内容と食い違うわけではない。

彼らは利口になった。そして、労働者の雇い主（Arbeitgeber）、産業資本家（indusutriller Capitalist）ほど直接に、労働者に脅かされているものがあろうか？だから、工場主（Fabrikant）は、フランスでは必然的に、秩序党のもっとも狂信的なメンバーになったのだ。金融資本によってその利潤が削減されることぐらいは、プロレタリアートによって利潤が廃止されることにくらべれば、なんであろう？」（S.182,七六頁）

さらに『ブリュメール』第六章によれば、金融貴族と産業ブルジョアジーは同盟して秩序党を形成し、一時は他を圧倒する支配勢力となる。しかし、秩序党は大統領と対立するなかで、また 1851 年の不況のなかで解体し、ボナパルトのクーデターを自ら招き寄せてしまうことになる。その解体は金融貴族と産業ブルジョアジーの間だけにとどまらない。

「議会の党がその二大分派に解体しただけでなく、この分派のそれぞれがそれ自身の内部で解体しただけでなく、議会内の秩序党が議会外の秩序党と不仲になった。ブルジョアジーの代弁者（Wortführer）と律法学者、彼らの演壇と彼らの新聞、つまりブルジョアジーのイデオローグ（Ideologen）とブルジョアジーそのものとが、代表する者（Repräsentanten）と代表される者（Repräsentirten）とが、互いに疎遠になり、もはや話が合わなくなった。」（S.163,一四五頁）

金融貴族も産業ブルジョアジーもともに彼ら自身を代表する議員や文筆家たちと敵対することになる。なぜ、ブルジョアジーたちは、彼らの政治的権利擁護のためにボナパルトと闘う政治家やジャーナリストを攻撃してしまうのだろうか。それは大統領に対する、議員たちの反対闘争やジャーナリストたちの批判キャンペーン自体が、政治的平穏を阻害し商業の妨害になると見なされたからである（S.165f.,一五〇～一五一頁）。ここでは階級イデオロギーが階級的利害の単純な反映とはなっていない。イデオローグとブルジョアジーの意識のズレ、もっと言えば、ブルジョア・ブロック内での言説的節合の失敗が見て取れる。ここでは産業ブルジョアジーと議員の離反についてだけ見ておこう。

「産業ブルジョアジー（industrielle Bourgeoisie）も秩序への熱狂の中で、議会の秩序党と執行権力との口げんかに腹を立てた。…彼らは、彼らの公的利益（öffentliches Interesse）、彼ら自身の階級的利益（Klasseninteresse）、彼らの政治的権力を維持するための闘争を、私的営業の妨害としてたんに迷惑がり、気を悪くしているだけだ、ということを証明した。」（S.164f.,一四七～一四八頁）

こうした叙述に対しても、経済還元主義と本質主義をいまだ脱していない、あるいは「産業ブルジョアジー」や「階級的利益」といった概念自体が古くさくすでに失効しているのだ、とラクラウらは批判するかもしれない。「階級」概念の有効性についてここで詳述することはできないが、少なくとも、一定の政治分派とその経済的母集団が分裂することを扱っているという点で、安直な経済還元主義のレベルを大きく踏み越えており、むしろラクラウらの議論と重なる部分があることは強調しておくべきだろう。あるいは、旧来型のマルクス主義的立場からは、こうした代表者と経済的母集団の離反はあくまで一時的なもの、例外的なものにすぎない、という指摘があがるかもしれない。しかし、筆者の立場からすれば、そうした現象を安易に処理することはできない。マルクスの政治・社会理論は階級関係を基軸に据えつつ、さまざまなズレないし位置移動を内包するものであって、そこに

こそ彼の有機的総体性の捉え方が存しているからである。

② 分割地農民について

『ブリュメール』は第七章で、フランスにおいては巨大な国家機構、すなわち官僚制機構と軍事機構が市民社会から自立して存立していることを指摘したうえで、以下のように述べる。

「それにもかかわらず、国家権力は空中に浮かんではいない。ボナパルトは一つの階級を、しかもフランス社会で最も人数の多い階級、分割地農民（Parzellenbauern）を、代表している（vertreten）。」（S.179,一八〇頁）

ボナパルトを大統領選で当選させた原動力は、人口の圧倒的大部分を占める分割地農民にある。だから、彼は分割地農民を「代表している」のだが、これも単純な代表－被代表関係ではない。

「数百万の家族が、彼らの生活様式、利害、教養を他の階級の生活様式等々から分離し、それらに敵対的に対置させる経済的生存諸条件の下で生活しているかぎりでは、彼らは一つの階級をなす。分割地農民の間には局地的な関連しか存在せず、彼らの利害の同一性が、彼らの間に連帯も、国民的結合も、政治的組織も生み出さないかぎりでは、彼らは階級を形成しない。だから彼らは、自分たちの階級利害を、議会を通してであれ、国民公会を通してであれ、自分自身の名前で主張することができない。彼らは自らを代表する（sich vertreten）ことができず、代表されなければならない（müssen vertreten werden）。彼らの代表者（Vertreter）は、同時に彼らの主人として、彼らを支配する権威として現れなければならず、彼らを他の諸階級から保護し、彼らに上から雨と日の光を送り届ける、無制限の統治権力として現れなければならない。」（S.180,一八一～一八二頁）

分割地農民は共通する生活様式をもっているが、もっぱら「局地的な関連」のもとにあるので、組織的に連帯して代表を送り出しているのではない。むしろ半宗教的に、カリスマ的な存在としての代表を待望するのである。

「歴史的伝統によって、ナポレオンという名の一人の男が自分たちにすべての栄光を再びもたらすという、フランス農民の奇跡信仰（Wunderglaube）が生まれた。」（S.180,一八二頁）

こうした叙述を見ると、単純な階級利害の反映として分割地農民の政治意識を論じているわけではないとしても、結局はマルクスが分割地農民を無知蒙昧な大衆として平板に（本質主義的に）捉えているように思えなくもない[258]。しかし、彼はここで自ら反論を想定す

[258] ネグリ＆ハート『マルチチュード』は、マルクスの主張によると「農民が政治的に受動的である原因はコミュニケーションの欠如と、大規模な社会的協働の回路の欠如にある」とする。Antonio Negri& Michael Hardt, *Multitude: War and Democracy in The Age of Empire*, Penguin Books, 2005. pp. 122-123.（ネグリ＆ハート『マルチチュード（上下）』幾島幸子訳、NHKブックス、二〇〇五年、205～206頁）。確かに、マルクスにはそうした叙述があるけれども、彼の農民論や農村社会論はそれほど単純ではない。

る。では、「フランスの半分にわたる農民蜂起、軍隊の農民狩り、農民の大量投獄と流刑」（S.180f.,一八二頁）といった事実はどう理解すればよいのか[259]、と。それにたいしてマルクスは次のように答える。

「しかし、よく理解してほしい。ボナパルト王朝は、革命的農民ではなく、保守的農民を代表している（repräsentieren）のであり、その社会的生存条件である分割地を越えて押し進む農民ではなく、むしろその守りを固めようとする農民を、都市と結び付いた自分自身のエネルギーによって古い秩序を転覆しようとする農村民衆ではなく、その反対にこの古い秩序に鈍感に閉じこもり、自分の分割地ともども帝政の幽霊によって救われ、優遇されるのを見たいと思う農村民衆を、代表している（repräsentieren）のである。」（S.181,一八二～一八三頁）

つまり、分割地農民を二つに分類することで、彼らの意識形態を巧みに描写しているのである[260]。ここで、「革命的農民」と「保守的農民」という区別自体が、図式的であり本質主義的階級観を脱していないことを示している、という批判もありうるだろう。だが、筆者としてはそうした批判はそれほど生産的なものであるとは思えない。マルクスは農民の典型的な二つの意識形態を簡潔に描写しているのであって、両者の間にさまざまなグラデーションが存しているであろうことは、読者にとって容易に想像できるものである[261]。実際、マルクスはこのあと農村におけるイデオロギー闘争を鳥瞰する。議会的共和制の下で、農村における「近代的意識」と「伝統的意識」の対立があったことを指摘し、前者には学校教師と市町村長が、後者には（教会）坊主と知事が関与し、両陣営は不断の闘争を展開するが、ブルジョアジーは農民支配を安定させるために「近代的意識」の担い手を攻撃したのである（S.181,一八三頁）。また、農民たちの困窮の原因として、分割地農業が徐々に悪化したための債務奴隷化が指摘されている。つまり、プロレタリアートを搾取する資本とまさに同一の資本が、分割地農民を抵当や高利貸によって搾取しているのである。かつては、封建的束縛から解放されて自営化した分割地農民がナポレオンを皇帝にしたが、今回は債務奴隷化した分割地農民の保守派が二代目ボナパルトを作ったのである[262]。

---

259 植村邦彦によれば、ルイ・ボナパルトのクーデターに反対する共和派の蜂起は約 200 の県に広がり、そこには農民も参加していたという。しかし、蜂起はバラバラで、警察とボナパルト派の軍隊によってまもなく鎮圧された。（『ブリュメール』一八二～一八三頁）

260 ただし、西川長夫によれば、現代の実証的研究は、「ナポレオンを支持した農民層の革新性を強調している」という。西川長夫『フランスの近代とボナパルティズム』岩波書店、1984 年、76、78 頁を参照のこと。

261 現代の歴史研究においても、当時のフランス農民について、たとえば次のように言われている。「農村では土地や財産の有無、大地主と小地主、あるいは自作農、日雇、農業労働者、等々、身分や階層による社会的区別がきわめて細かく明確であり、身分違いの結婚は（・・・）許されず、村祭のダンスも身分によって二手に分けておこなわれた、という。」西川長夫「一八四八年革命とフランスの農民」（阪上孝編『1848 国家装置と民衆』ミネルヴァ書房、1985 年、290～291 頁）

262 ここでも中木康夫の認識は異なっている。彼によれば、大統領選挙でルイ・ナポレオンを支持したのは、左翼運動支持層であったとする（中木康夫『フランス政治史　上』未来社、1975 年、119 頁）。しかし、そういう面があったにせよ、それだけではナポレオンの大統領選挙の圧勝（全投票数の約 74％を獲得）を説明できないだろう。保守的な分割地農民の支持も広範に見られたと考えるべきではなかろうか。

「したがって農民の利害は、もはやナポレオン治下のようにブルジョアジーの利害と、すなわち資本と[反封建勢力という意味で]一致するのではなく、きわめて致命的にこれと対立しているのである。したがって農民は、自分たちの当然の同盟者（Verbündete）と指導者（Führer）を、市民的秩序の転覆を任務とする都市のプロレタリアートに見いだす。」（S.183,一八七頁）

つまり、保守的な分割地農民もやがてはボナパルトに対して幻滅し、都市プロレタリアートと同盟を結んでブルジョア的秩序に挑むことになるだろう。結果的にこのマルクスの見通しははずれたが、農村におけるイデオロギー闘争をふまえ、対抗ヘゲモニーの可能性を検討したものとして理解することができる。

3　「民主的＝共和制的諸制度」とプロレタリアート独裁

ラクラウらが多元的な民主主義的闘争を模索するとすれば、それはマルクス主義的なプロレタリアート独裁とは大きく食い違うのではないか。当然こうした疑問は生じてくるだろう。田口富久治は、マルクスにおいて「プロレタリア独裁」の用語が「はじめてはっきりあらわれた」のは『階級闘争』であるとする[263]。マルクスは1849年6月から50年3月までを扱った『階級闘争』第三篇で、結集した対抗ブロックには様々な色合いの社会主義があるとしたうえで次のように述べる。

「この社会主義[革命的社会主義]は、革命の永続宣言（Permanenz-Erklärung）であり、階級差異一般の廃止に、階級差異の基礎であるいっさいの生産関係の廃止に、これらの生産関係に照応するいっさいの社会関係の廃止に、そしてこれらの社会関係から生じるいっさいの観念の変革に到達するための必然的な過渡点としてのプロレタリアートの階級的独裁（Klassendictatur）である。」（S.192,八六頁）

マルクスはこの「独裁」については「これ以上詳論する余白がない」としているが、筆者にとっては、『階級闘争』全体を通しての主題は「プロレタリアート独裁」そのものというより、むしろ「前衛闘志」としての労働者と中間諸勢力との同盟であるように見える。革命の迅速な進行のために、「あらゆる色合いの改良派も、つまり中間階級のごく控え目な要求も、極端な転覆党（Umsturzpartei）の旗のもとに、赤旗のもとに結集せざるをえなくなった」（S.190f.,八五頁）などとあることもそれを裏付ける。さらに、同じ『階級闘争』第三篇には次のようにある。

「既述においてわれわれは、しだいに農民や小ブルジョア、一般に中間階層がプロレタリアートとならんで立ち、公けの共和制（officielle Republik）との公然たる対立にかりたてられ、この共和制から敵として扱われるにいたったことを、見た。ブルジョア独裁にたいする反抗、社会変革の欲求、彼らの運動機関（Bewegungsorgane）としての民主的＝共和制的諸制度の保持（Festhaltung der demokratisch-repubulicanischen Institutionen）、決定的な革命勢力としてのプロレタリアートの周囲への結集―これらは、いわゆる社会＝民主党、赤色共和制の党の共

263 田口富久治『マルクス主義政治理論の基本問題』青木書店、1971年、181～182頁

通の特徴である。」（S.190,八四～八五頁）

ここでは、プロレタリアートを中心とした対抗ブロックが、「民主的＝共和制的諸制度」、つまり議会制や立憲制、普通選挙制などを「運動機関」として活用しながら、これまでのブルジョア的「共和制」を変革していくことが想定されていると思われる。それは、民主・共和制が空虚なレッテルとしてブルジョア支配を正当化するあり方を脱し、階級社会を変革するために、具体的な内容を豊かにしていくことであると言えよう。

では、『ブリュメール』に次のようにあるのはどう理解すればよいか。

「[一八四九年一月に成立した]社会＝民主党の本来の性格は、要約すればこういうことである。つまり、資本と賃労働という二つの極をともに止揚するためではなく、それらの対立を和らげて調和へと変換させるための手段として、民主的＝共和制的諸制度（demokratisch-repubulikanishe Institutionen）が要求されるのである。…この内容は、民主的方法での社会の改造であるが、小市民の枠内での改造である。」（S.124, 六二～六三頁）

これは、一見すると、小市民的な民主的＝共和的諸制度を完全に否定したうえで、プロレタリアート独裁を必要視しているかのようである。だが、ここで力点が置かれているのは「対立を和らげて調和へと変換させるための手段として」という部分ではないだろうか。つまり、「民主的＝共和制的諸制度」とは階級対立を和らげるために用いられてはならず、あくまで階級対立を変革するための制度としてラディカルに活用されなければならない。この見方は、当時の情勢にかんするマルクスの認識からも裏付けられる。1849 年前半は、小ブルジョアジーの代表者である山岳党（モンターニュ派）が優勢であり、対抗ブロックの中心的立場としての彼らがプロレタリアートと手を組んだ。しかし、同年六月に山岳党は議会内外の闘争で敗れ失脚した[264]。つまり、この時点での社会＝民主党は労働者を先頭にした勢力ではなく、そのため生産関係における対立を直視することもできなかったのである。

よって、次のように理解するのが妥当ではないだろうか。1850 年代初頭のマルクスにとって、「プロレタリアートの階級独裁」とは革命的社会主義の政治的スローガンであり、プロレタリアートの政治的・文化的指導にもとづき、生活苦にあえぐ中間諸勢力の支持の獲得を目指すものである。それは文字通りの「独裁」というより、国民的ヘゲモニーの構築運動であり、労働者のもとに結集した対抗ブロックは「民主的＝共和制的諸制度」を社会主義的に改造させるなかで、社会革命を遂行する。『ブリュメール』に次のようにあることも、そうした文脈で理解できよう。

「ブルジョアジーは、彼らが封建制に対して鍛えた武器がその矛先を彼ら自身に向けたこと、彼らが生み出したすべての教育手段が彼ら自身の文明に対して反逆したこと、彼らが創造したすべての神々が彼らに背いたことを、正しく洞察していた。」（S.135, 八七頁）

ここでブルジョアジーに反逆したものは、議会制や選挙制といった「民主的＝共和制的

264 ただし、西川長夫によれば、この後モンターニュ派は、六月暴動以来行っていた地方農村への潜入とプロパガンダをより活発に行うようになる。これが「農民の政治化」に重要な役割を果たしたと考えられている。西川（阪上孝編）前掲書、316 頁。

諸制度」、自由・平等など種々の人権規定、さらには言論サークル・機関などの「すべての教育手段」、ヘゲモニー装置にほかならない。それらが社会主義的に拡大することをブルジョアジーは恐れたのである。

田口富久治は次のように述べている。「ところで、マルクスの過渡期の権力としてのプロレタリアートの独裁という概念には、それがプロレタリアートの政治的階級支配、国家権力であるという意味と、この意味と全然矛盾するわけではないが、それが革命期の非常事態に対処するための、すくなくとも旧支配階級にとっては、既存の法律によらない、つまり直接的な強力に立脚する権力であるという意味が、不可分にからみ合って含まれているように思われる」[265]。このように、プロレタリアート独裁を「プロレタリアートの政治的階級支配、国家権力」の側面と非常事態下での旧支配階級に対する強権の側面という二つに分けて考察することは有益であろう。この場合、前者は種々の政治制度や人権規定の社会主義的な改造・適用である。後者については、田口は「圧倒的多数のプロレタリアおよび勤労人民の少数のブルジョアジーにたいする強力による支配という意味とそれが階級支配一般の廃棄を目指す死滅していく独裁であるという意味」を含ませており、少数派であるブルジョアジーにたいする「労働者階級とその同盟軍の意志のおしつけ」と捉えている[266]。この「意志のおしつけ」を実行するために、プロレタリアートと中間階級のヘゲモニー関係が不可欠であると考えてよいならば、こうした田口の見方に筆者も同意したい。

4　ボナパルティズムと国民的ヘゲモニー

ボナパルティズムが 19 世紀のフランスに出現した、権威主義的・ポピュリズム的な独裁体制や国家機構の肥大化・(相対的) 自立化を意味するとすれば[267]、周知のように、エンゲルスは、それは対立する階級の力関係が均衡しているときに生じる例外的政治形態であるという見方に固執していた。彼は『家族、私有財産および国家の起源』で次のように述べている。

> 「とはいえ、例外として、相たたかう諸階級の力がたがいにほとんど均衡しているため（Gleichgewicht halten)、国家権力が外見上の調停者として、一時的に両者にたいしてある程度の自主性をえる時期がある。・・・ブルジョアジーにたいしてはプロレタリアートを、プロレタリアートにたいしてはブルジョアジーをけしかけたフランスの第一帝政、とくに第二帝政のボナパルティズム（Bonapartismus）がそれである。」（MEW, Bd.21, S.167. 171 頁）

つまり、1848 年から 1850 年代初頭のフランスにおいては、ブルジョア勢力とプロレタリア勢力のあいだに決定的な力量の差がなく、その間隙をぬってボナパルティズムが成立したというわけである。

---

265 田口富久治『マルクス主義政治理論の基本問題』青木書店、1971 年、186～187 頁
266 田口前掲書、188 頁
267 マルクス主義の伝統において、「ボナパルティズム」は必ずしも明確に定義されてきたわけではない。この点について詳しくは、西川長夫『フランスの近代とボナパルティズム』岩波書店、1984 年、とくに第Ⅱ章を参照のこと。

グラムシは、『獄中ノート』Q13§27で、カエサル、ナポレオン1世、ナポレオン3世、クロムウェルを「カエサル主義（cesarismo)」という名のもとにまとめて、次のように述べている。

「カエサル主義は、相闘う諸勢力が破局的なかたちで均衡をたもっている情勢、すなわち、闘争を継続すれば相互の破壊をもってしか終結されえないようなかたちで均衡をたもっている情勢を表現しているということができる。」(p.1619.『現代の君主』186頁)

彼の言う「カエサル主義」はボナパルティズムのことを指すと考えてよいだろう。また、彼は「進歩的なカエサル主義（cesarismo progressivo)」と「退歩的なカエサル主義（cesarismo regressivo)」を区別し、ルイ・ボナパルトは後者にあたるとする（p.1619.同187頁)。ただし、グラムシは均衡論を図式的に理解することを戒めている。それは「政治技術にとって便利」な「一般的な仮定、社会学的な図式（uno schema sociologico)」であって、「この仮定は、もっと具体的なものにし、具体的な歴史的現実にもっと接近したものにすることができる」のである（p.1621.同189頁)。

また、グラムシによれば、彼の同時代においては「カエサル主義的現象のメカニズムは、ナポレオン3世までのものとは著しく異なる」。ナポレオン3世までの時期は、それは「厳密な意味でのクーデター（colpi di Stato）や軍事行動など」によって成立していた。「それにたいして現代の世界では、市民（cittadini）の小集団がもっている莫大な財政手段を擁する労働組合勢力や政党勢力が問題を複雑にしている」。すなわち、議会制度、労働組合や政党の結社制度および広大な国家官僚制と政党や労働組合における「私的」官僚制が拡大し、狭義の国家機関だけにとどまらない陣地戦的な要素が大きくなったことから、「近代の政治術（la tecnica politica）は完全に変わったのである。」（p.1620.同188頁）

大藪龍介も、階級間の均衡論や例外国家論に収斂するエンゲルス的な理解を批判して、ボナパルティズムを行政機関の立法機関にたいする自立性ないし優位性という観点から重視している。それはもちろん、フランスにおける官僚組織の肥大化にかんするマルクスの叙述と通じるものであるし、現代の先進諸国における政府と議会の関係を捉えるうえでも示唆的である[268]。しかし、大藪は、当時のマルクスが「ルイ・ナポレオン統治権力を分割地所有から根拠づけるのは、極めて一面的である」と批判する[269]。彼は当時のマルクスに「ルイ・ナポレオン政府権力の農民階級的性格の規定」を見出し、「分割地農民の政治的現状について、その急進化を過大に見込んでプロレタリア革命への農民の結集の展望を引き出す」ところに「難点」があるとする[270]。

筆者も、エンゲルス的な均衡論、例外国家論は図式的であり、基本的に誤った解釈であると考えるが、そのうえで本稿が強調したいのは、マルクスのボナパルティズム論を国民

[268] 渡辺雅男も、『ブリュメール』の中に、マルクスの「官僚支配を支える『基礎』」についての言及を見出し、「本来なら市民社会のものであった活動分野[村の橋や校舎や公有財産から、フランスの鉄道や国有財産や国立大学にいたるまで]が政府活動の分野とされ、そこが官僚活動の固有の領域として囲い込まれる」と述べている。渡辺雅男「市民社会の帝国主義～マルクスにおける概念の提起～」(『一橋社会科学』創刊号、2007年、93頁)。
[269] 大藪龍介『マルクス、エンゲルスの国家論』現代思潮社、1978年、183頁
[270] 大藪龍介前掲書、180～181頁

的ヘゲモニーの観点から捉えるべきだということである。先に分割地農民に即して見たように、ルイ・ボナパルトがナポレオン伝説に乗じて国民投票に勝利することができたとすれば、それはポピュリズム的な状況のもとでのヘゲモニー的帰結である。国民的ヘゲモニー実践は、つねにプロレタリアート階級を中心にした革新的な運動になるというわけではない。諸勢力間でさまざまに「呼びかけ」がなされる過程で、保守的・復古的な言説が力を獲得して、広範な勢力を包摂する可能性も存在する。小林清一によれば、「体系だった社会観、イデオロギーではなく、現実の物質的保障を直接的に大衆に語りかける彼[ルイ・ボナパルト]のプロパガンダは、労働者にたいしては生活改善（貧民救済、失業救済、労働金庫等）を約束し、零細農民にたいしては信用制度、税の軽減等を約束する」ものであった[271]。たしかに、それはマルクスの言うように矛盾だらけの口約束であり、ペテンであった。彼は『ブリュメール』で次のように述べている。

> 「ボナパルトは、すべての階級の家父長的な恩人（der patriarchalische Wohlthäter）として現れたがっている。しかし彼は他の階級から取ってこなければ、どの階級にも与えることができない。・・・ボナパルトもフランスで最も恩義を施す男になって、フランスのすべての所有、すべての労働を自分に対する個人的な恩義に変えたがっている。」（S. 187. 一九五～一九六頁）

矛盾だらけであったとしても、ボナパルトの言説ないしイメージは、国民投票などの際に巨大な威力を発揮した。大藪は、マルクスが分割地農民にボナパルトの政治基盤を還元していると見て、「極めて一面的である」と批判したが、筆者から見ると、マルクスはむしろ「すべての階級の家父長的な恩人」としてボナパルトがふるまっていることを問題にしていた。そのポピュリズム的性格をマルクスは危険視し、内実を暴露しようとしたのである。小林清一が言うように、ボナパルティズムは「こうして『大統領―国家権力』は議会主義的リベラリズムが排除しようとする人民を、その勢力基盤にするという性格を色濃くおびることになった」[272]。それは国民的ヘゲモニー実践において、利益誘導とナポレオン伝説を組み合わせた、ボナパルトの言説的戦略が功を奏したということにほかならない。結果的には、前節で見たような、「民主的＝共和制的諸制度」をラディカルに用いる共産主義的（プロレタリアート独裁的）な対抗ヘゲモニー実践は、ボナパルティズム的なヘゲモニー実践によって封じ込められたのである。

もちろん、ボナパルティズム成立の制約条件になるのは、資本の国際的・国内的な状況、すなわち先進国イギリスと後進国フランスの経済的関係や、ブルジョア各派、中間階級、プロレタリアートなどの力関係である。国民的ヘゲモニーが経済的発展そのものを生み出すのではないが、それは国家による特殊利害の調整様式を規定し、資本の蓄積様式を促進（ないし阻害）する役割を果たすのである[273]。おそらくは当時のマルクスの予想を超えて、

---

271 小林清一「二月革命とフランス保守主義」（阪上孝編『1848 国家装置と民衆』ミネルヴァ書房、1985 年、352 頁）

272 小林清一前掲書、352 頁

273 ボナパルティズムを直接扱っているわけではないが、現代資本主義にかんするヒルシュの次のような指摘は、示唆に富んでいる。「資本はその原理からして国際的であり、その価値増殖が示すダイナミクスゆえに、空間的に固定された政治的な組織形態とは一定の対立関係にある。したがって、ある国民的な蓄積様式と調整様式が樹立されるのは、それら

ボナパルティズムは延命し、そのもとでフランス資本主義も著しい発展を見せた。西川長夫が言うように、マルクスはのちの『フランスにおける内乱』において、第二「帝政（the Empire)」の下で「ブルジョア社会は政治の苦労から解放されて自分でも予期しなかったほどの発展をとげた」（MEGA1-22, S.139., MEW17 巻 314 頁）ことを強調するようになるのである[274]。

おわりに

ラクラウが『ブリュメール』に言及するのは、筆者の見たかぎりでは、On Populist Reason でルンペン・プロレタリアートと分割地農民に触れた際だけである。そこではマルクスによって社会の外部として位置づけられたルンペン・プロレタリアートが、逆に社会の異種混交性（the heterogeneous）ないし多元性を導き出しうるカテゴリーだとされているように見える[275]。もちろん、それはプロレタリアート階級というカテゴリーに対する批判を意図しているが、理論的には多元的なエージェントと一元的な階級主体を対置するのみで、とくに目新しさはないと思われる。一方、グラムシは、第一部第二章で触れたように、『獄中ノート』で『ブリュメール』のエッセンスを要約している。グラムシは「共和制」という政治言説の問題や、フランス農村におけるイデオロギー対立などについてはとくに注目していないようだが、筆者としては、それらの問題も考慮することによって、マルクスのヘゲモニー論はより豊かに展開されたものとして現れると主張したい。

マルクス主義の本質主義的階級観や経済還元主義に向けられたラクラウ＆ムフの批判は、もしそれをマルクスの『階級闘争』や『ブリュメール』に適用しようとするならば、重大な誤読として処理されるほかない。むしろ、根源的な階級対立を見失わずに、さまざまな勢力のダイナミックな離合集散という政治現象が意味することを把握しようと努めたマルクスのスタンスを理解すべきであろう。

また、実証的な歴史研究の立場からの批判は、マルクスの見解や叙述を否定するためというより、それを社会理論・変革理論としてさらに鍛え上げるために、活かされるべきものであろう。現代の歴史研究の水準から言っても、「一八四八年の諸革命は規定のしにくい革命、あえていえば《すわりの悪い革命》である」とされる[276]。1851 年 12 月のフランスで発生した農村蜂起も、ナポレオン信仰や急進派であるモンターニュ派のオルグなど「さまざまな要素とさまざまな方向性を含んだ複合的な事件であった」と考えられている[277]。そうした複雑で錯綜した革命過程だったからこそ、マルクスの作品に含まれているヘゲモ

の樹立によって国際的に有利な『立地点』が創出される場合、すなわち収益性と価値増殖にとっての有利な環境が創出される場合にかぎられる。」ヨアヒム・ヒルシュ『国民的競争国家―グローバル時代の国家とオルタナティブ―』木原滋哉・中村健吾訳、ミネルヴァ書房、1998 年、73 頁

274 西川長夫前掲書、64～65 頁

275 Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Verso, 2005, pp. 144-145.

276 阪上隆「一八四八年をどうとらえるか」（阪上孝編『1848 国家装置と民衆』ミネルヴァ書房、1985 年、1 頁）

277 西川長夫（阪上孝編）前掲書、323 頁

ニー論的要素を吟味していくことが必要になるのである。

補論　ロシア農村共同体論の射程

はじめに

晩年のマルクスはロシア農村共同体（オプシチーナ）の研究に取り組んでいた。19 世紀のロシアは西欧にたいする後進国であり、ツァーリズム（ロシア帝政）は全ヨーロッパ反動勢力の後ろ盾となっていた。農村共同体からの収奪はそのための財政的基盤であった。マルクスは研究の過程で農村共同体にたいする評価を「転換」する。『資本論』第一巻初版（1867 年）では、前近代的な共同体は資本主義化のなかで衰退するほかない、とおそらく考えられていた。しかし、ロシアの経済学者チェルヌイシェフスキーなどの影響を受けてからは、西欧資本とロシア経済の関係をふまえつつ、農村共同体の共産主義社会における主導的役割を認めるまでになった。それについてはとりわけ「ザスーリチへの手紙」とその四つの草稿（1881 年）で詳述されている。

では、そうした評価の「転換」は彼の理論的営みにおいていかなる意味を持っているのか。それは理論的逸脱だったのだろうか。ロシア革命の勃発に期待をこめて、政治的判断からポジティブな農村共同体評価を提示したのだろうか。それともマルクスの共同体論の「転換」は、晩年の理論的進化を意味するものなのだろうか。たとえば近年の生産様式接合理論は、『資本論』刊行後のマルクスの理論的課題を周辺資本主義問題ととらえ、そこに彼の理論的進展を見出そうとしている。

本稿ではマルクスのロシア農村共同体論の展開を追いつつ、彼の議論が近年いかに読まれてきたかということにも注目してみたい。それは言うまでもなく、19 世紀のロシア共同体論を現代の私たちがいかなる角度から読むか、ということを考える作業でもある。

1　共同体観の「転換」とチェルヌイシェフスキー

19 世紀のロシア農民には皇帝直属地の自由農民（実質は農奴）と地主貴族の農奴たちがいた。彼らは村落内で一定の土地を共有し、それを等分して共同体成員に分担させ、土地の割替を定期的に行なった。割替にかんして地主は干渉せず、農奴たちの自治機関が実施した。もちろん農奴たちは貢租を支払い、地主用地で賦役を行わなければならない。1861 年に土地付きで農奴は解放されたが、それは有償であり、地主に高額の買い戻し金を支払い終えるまでは引き続き賦役や貢租を負担しなければならなかった(一時的義務負担農民)。農村共同体は農奴解放前からツァーリズムによる重税のため疲弊していたが、資本主義化の波を受けてさらに弱体化していた。

マルクス最晩年の『共産党宣言』ロシア語第二版序文（1882 年）は次のように述べている。

> 「ところが、ロシアでは、資本主義の思惑が急速に開花し、ブルジョア的土地所有がようやく発展しかけているその半面で、土地の大半が農民の共有になっていることが見られる。そこで、次のような問題が生まれる。ロシアの農村共同体（die russische Obschtschina）は、ひどくくずれてはいても、太古の土地共有制の一形態であるが、

これから直接に、共産主義的な共同所有という、より高度の形態に移行できるであろうか？ それとも反対に、農村共同体は、そのまえに、西欧の歴史的発展でおこなわれたのと同じ解体過程をたどらなければならないのであろうか？ 」[278]

後で見るように、この「序文」は条件づきで「農村共同体」が「共産主義的発展の出発点となることができる」という答えをだしている。しかしこうした捉え方は『資本論』以前に保持されていたものではない。そもそも前近代的共同体はマルクスによっていかに捉えられていたのか。ここではまず、最もまとまった共同体論の一つとして『経済学批判要綱』（1857-58 年）の「資本主義的生産に先行する諸形態」における叙述をみておこう。

そこでは、共同土地所有の形態として、アジア的、スラヴ的、古代的、ゲルマン的形態が列挙されているが、アジア的形態とスラヴ的形態のあいだにはとくに明確な区別があるわけではない。スラヴ的形態はアジア的形態の変形であると考えられ[279]、19 世紀のロシア農村共同体はそのうちの一つと捉えられる[280]。この形態においては「多数の共同社会の父としての専制君主のかたちで具現されている包括的統一体」が共同体の媒介によって所有を個人に委譲しているが（S.380,一二〇頁）、ここで「専制君主」とは 19 世紀ロシアの場合ツァーリに他ならない。つまりアジア＝スラヴ的形態においては土地の所有者は専制君主であり、個々の農民は占有者であるにすぎない（S.388,一三二頁）。したがって実際には農民も専制君主の所有物であり、奴隷なのである（S.397,一四六頁）。そして 19 世紀のインドやロシアなどにアジア＝スラヴ的形態が残存する理由は、その所有形態が自給自足的生活形態と結びついて構造的にもっとも変形しにくいものだからであるという。

「最もしぶとく、最も長くもちこたえるのは必然的にアジア的形態である。・・・自立していかないこと、自活的生産圏域、農業と手工業との一体性・・・というその前提に根ざしている。」（S.391,一三五頁）

---

[278] MEW, Bd. 19, S.296, 村田陽一訳、大月版全集第一九巻、二八八頁。連続して引用する場合は本文中に原典と訳書の頁数のみ表記する（以下同様）。

[279] MEGAⅡ-1.2, S.400,『マルクス資本論草稿集』第二巻、大月書店、五二頁、ホブズボームも次のように述べている。「大づかみにいって、ここ[『先行する諸形態』]で原始共同体体制から発展して行く三つないし四つの、どれを選んでもよい道があることになる。…すなわち東洋的、古代的、ゲルマン的（ただし、マルクスがこれを特定の人民に限らなかったことはいうまでもない）およびスラヴ的形態がこれである。スラヴ形態は、あまり明確には描かれておらず、またくわしくは述べられていないが、東洋的形態と親近性をもつものである。」（ホブズボーム『共同体の経済構造』市川泰治郎訳、未来社、1969 年、三五頁）

[280] 小谷汪之は、マルクスが原始的・太古的共同体における土地共有制がアジアやスラヴで 19 世紀においても残存しているという先入観から最後までぬけだせなかったことを問題視している（小谷汪之『共同体と近代』青木書店、1982 年）。彼によれば、マルクスは 1873 年 3 月に『資本論』ロシア語版訳者のダニエリソーンに手紙を出し、ロシアの共同所有をめぐる論争について質問している。それにたいする返信によって、マルクスは「ロシア共同体における土地共有制と定期的割替慣行が農民の土地への緊縛と人頭税の賦課を契機として、一七世紀以降形成されてきたものであるという見解」を知っていたはずなのである。したがって、マルクスの農村共同体論には実証面で問題があったことは否めない。

それならば、農村共同体の成員は保守的で、革命勢力になりにくいのではなかろうか。そのように考えると、後で見るような、ナロードニキ支持という晩期マルクスの立場との間には距離があることになるだろう。

次に『資本論』では、周知のように初版序文（1867 年）が経済的「自然法則」の「鉄の必然性（eherne Notwendigkeit)」を説き、「産業的により発達している国は、発展程度のより低い国にたいして、その国自身の未来の姿を示すだけのことである」[281]としている。また次の箇所については、ロシアの知識人たちも解釈をめぐって激しく対立したのである[282]。

「一国民は他の国民から学ぶべきものであるし、また学びうる。たとえ一社会が自らの運動を支配する自然法則の足跡を発見したとしても、―そして近代社会の経済的運動法則を暴露することが本書の最後の窮極的目的である―この社会は、自然的発展諸段階を飛びこすことも、これを一方的に排除することもできない。だがその社会は、生みの苦しみを短くし、緩和することはできる。」（S.13f.,一六頁）

この初版序文の叙述をふまえれば、後発国の共同体には悲観的な将来が待っていると考えざるをえない。マルクスは決して共同体解体の推進派ではないが、少なくともそれが長期的には解体の運命にあると捉えていたように見える。ここに共同体の共産主義的再生に関する議論を見いだすことは難しいだろう。ただし、後発国が「生みの苦しみを短くし、緩和することはできる」という点を理論化することは課題として意識されていただろう。また、彼は 1875 年の『資本論』仏語版の本源的蓄積論において、封建制的生産様式から資本制的生産様式への転換という「自然法則」の適用範囲を西ヨーロッパに限定する[283]。こうした点に理論的転換の糸口を見出すことは可能である。

「資本主義制度の根本には、それゆえ、生産者と生産手段との根底的な分離が存在する。・・・この発展全体の基礎は、耕作者の収奪である。これが根底的に遂行されたのは、まだイギリスだけである。・・・だが、西ヨーロッパの他のすべての国も、これと同一の運動を経過する。」[284]

晩年のマルクスが、ロシア共同体は資本主義化の過程においても生き延びて、むしろ共

---

281 MEGAⅡ-5,S.12,『資本論』岩波文庫第一巻、向坂逸郎訳、一四頁

282 和田春樹によれば「たとえ一社会が自らの運動を支配する自然法則の足跡を発見したとしても」の部分がロシア語訳では「一社会が自らの発展の自然法則の足跡に入ったときには」と誤訳されたという。ミハイロフスキーはこの誤訳に基づき、「自然法則の足跡」に入る以前の社会には独自の発展形態が可能だと解釈した。これがナロードニキの立場と適合的な『資本論』理解である。和田春樹『マルクス・エンゲルスと革命ロシア』勁草書房、1975 年、一〇二～一〇四頁を参照のこと。

283 和田春樹の言うように、マルクスはロシア人哲学者のラヴローフにこのフランス語版での増補訂正について手紙で書いているので、彼がはっきりと自覚的にこの修正を行なったことは明らかである（和田前掲書、六五頁)。またこの『資本論』適用範囲の限定は、1877 年の「『祖国雑記』編集部への手紙」や 1881 年の「ザスーリチへの手紙」でも明示されている。

284 『フランス語版資本論』下巻、江夏美千穂・上杉聰彦訳、法政大学出版局、1979 年、三九五～三九七頁

産主義化の拠点になりうると考えるようになったとすれば、そうした共同体観の「転換」はなぜ生じたのか。それに関しては 1872 - 73 年頃に彼がチェルヌイシェフスキーの著作に触れたことが大きいと言われる[285]。

チェルヌイシェフスキー（1828－89）は「共同体所有に対する哲学的偏見の批判」（1858年）で、「土地関係の構成」には弁証法的発展法則を適用できるとする[286]。第一の土地関係の構成は、原始的状態（発展の端緒）としての土地の共同体的所有であり、たとえば遊牧民の土地所有のようなものである。第二の状態（発展の強化）において、「農業はとくに土地に対する資本と労働の支出を必要とする」。すなわち土地は各種の方法や作業によって改良され、私的所有物となる（九四～九五頁）。第三の状態においては、商工業活動の発展によって巨大化した投機活動は農業にも及ぶ。土地の耕作は大資本を必要とするようになり、農民の大多数を雇用労働者に転化させる。これらの変化によって、「私的土地所有の優越の原因は消失する」。再び共同体的所有が合理的な手段となる（九六頁）。

ロシアの経済学者による、このような見解が『経済学批判』や『資本論』よりも早い 1858 年に出されていたのは驚きである。それはともかく、チェルヌイシェフスキーはロシア農村共同体がこの第二段階を省略・短縮できるかどうかを考察していく。そして、彼は「移行論」とでも言うべき重大な問題を提起し、次のような結論を提示する。「さて、ある現象の過程がまだ低い段階にある人間が、それがすでにはるかに高い段階に達している人間と接近する時、個人的生活における中間的モメントはその現象の現実的過程において省略されうる」（一〇七頁）。

ヴァリツキが言うように、以上のチェルヌイシェフスキーの論理展開は、マルクス「ザスーリチへの手紙」草稿（1881 年）とよく似ている[287]。そこには次のようにある。

> 「歴史的見地からみて、『農耕共同体（commune agricole）』をいっそうの発展の道をつうじて維持することにおいて、きわめて有利な事情は、たんにそれが西洋の資本主義的生産と同時的に存在しており、したがってまた、資本主義的生産の諸成果をわがものにすることができるということだけではなく、またこの『農耕共同体』が、資本主義制度のまだ無傷であった時代をとおりこして生きのこったということ、それどころか、・・・それが危機のうちにあるのを、『農耕共同体』がまのあたりにしているということである。その危機は、資本主義制度の消滅によって終結し、また、近代社会が集団的な所有および生産の『原古的な』型のより高次な形態へと復帰することによって終結するであろう。」（Ar,S.324,三九三頁[288]）

---

285 和田前掲書を参照のこと。もちろん他にも「転換」のきっかけとなる要因は考えられる。たとえば、第一インターナショナルのローザンヌ大会（1867 年）、ブリュッセル大会（1868 年）、バーゼル大会（1869 年）でさかんに土地所有形態について議論されており、小谷はマルクスがこの議論に関心をよせた点を重視している。小谷前掲書、Ⅱ章を参照のこと。

286 チェルヌイシェフスキー「共同体所有に対する哲学的偏見の批判」（石川郁男訳『農村共同体論』未来社、1983 年所収）

287 A・ヴァリツキ『ロシア資本主義論争』日南田静真他訳、ミネルヴァ書房、1975 年、二六五頁

288 Briefwechsel zwischen Vera Zasulic und Marx, Marx-Engels-Archiv, hrsg. von D. Rjazanov, 1924, Bd.1（平田清明訳「ザスーリチへの手紙」および草稿、『マルクス＝エン

チェルヌイシェフスキーの共同体論をマルクスが摂取したことは明らかであろう。マルクスは「移行論」を受容し共同体観を「転換」した。つまり、ロシア共同体は「資本主義的生産の諸成果をわがものにする」とともに共産主義社会の拠点になりうると考えるようになった。ただし、それは『資本論』初版までの見方を完全に否定したということではないだろう。マルクスから見れば、「移行論」とは後発国における特殊な発展プロセスについて、先進資本主義国との関係をふまえて捉える論理である。これは後発国が「生みの苦しみを短くし、緩和することはできる」という『資本論』初版の応用問題を解くための大きなヒントになったのである。

2　ナロードニキへの期待―再生拠点としての共同体

マルクスとエンゲルスにとって、パリ・コミューン敗北（1871 年）後のヨーロッパにおいて革命を考える鍵は、西欧プロレタリア革命とロシア革命の連動にあった。ロシア・ツァーリズムはヨーロッパの反動勢力の首領でもある。それにたいするロシア人民の革命が全ヨーロッパ社会の支配構造を揺るがすことは明らかであった。ここでの問題は革命の連動がいかに生じるのか、西欧プロレタリア革命とロシア革命のどちらが先に起こるのか、ということである。彼らはこの問題にたいして見方を微妙に変えていく。

水田洋は「ロシアにおける共同体から共産主義への短絡が、マルクスは内発的に、エンゲルスは外発的に可能であると考えていた」と述べる[289]。すなわちロシア革命が一国革命的に可能だと考えるマルクスと、西欧の社会主義革命やそこからの援助があってはじめて可能になるとするエンゲルスの間に、見解の相違があるという。その根拠は、主にエンゲルス『ロシアの社会状態』（1875 年）とマルクス『ザスーリチへの手紙』とその草稿（1881 年）の主張の違いに求められている。だが、和田春樹によれば、エンゲルスはマルクスによって提供された資料・著作をもとに『ロシアの社会状態』を執筆した。そのため、このときのマルクスとエンゲルスの見解の相違はほとんどないとされる。当時の二人のロシア研究はマルクス主導で行われていた。したがって単純な、マルクス＝内発説、エンゲルス＝外発説は成立しがたいのである[290]。

また革命の主体も問題である。ロシアにおいてそれが農民であり、共同体を「共産主義的発展の出発点」と考えるならば、ロシアの資本主義化がもたらす破壊力から共同体を守らなければならない。これは伝統的なナロードニキの立場であるが[291]、1873-74 年頃の

ゲルス全集』第一九巻、1968 年）本文中で Ar と表記する。なお＜＞内はマルクスが草稿中で抹消した箇所。[ ]内は筆者による補足で、訳文には筆者が改めた箇所もある（以下同様）。なお、本稿では「農耕共同体」は「農村共同体」と同一のものとして扱う。

289 『講座マルクス主義３　マルクス主義思想史』日本評論社、1970 年、三五頁

290 和田前掲書、一七九頁

291 ヴァリツキはナロードニキ主義の定義について、以下のように慎重に検討している。ナロードニキ主義とは「過渡期のさまざまなおくれた社会にあらわれた農民の特徴的な階級的立場を反映するイデオロギー」であるが、「農民のイデオロギーの直接的表現」ではなく、「強力なブルジョワ的階級構造」を欠く後進国の「民主主義的インテリゲンツィア」によって形成されたイデオロギーである。（ヴァリツキ前掲書一二頁）

「ヴ・ナロード（人民の中へ)」運動が挫折したのち、要人暗殺路線をとる「人民の意志」派（マルクスとエンゲルスはこれを支持したとされる）とそれに否定的な「黒い再分割」派に分裂する。

革命主体が農民ではなく労働者であるとすれば、彼らは共同体が解体してそこから放出されてきた人びとのはずである。その場合、ロシアにおける資本主義の進行は、共同体を解体し労働者を創出することによって、逆にロシア革命を準備することになるとされる。これはいわゆるロシア・マルクス主義、とくに 1880 年代以降のプレハーノフらがとった立場である[292]。

以下、年代順にロシア革命と西欧革命の連動問題とロシアの革命主体に関わる叙述をおっていこう。

①エンゲルス『ロシアの社会状態』（1875 年）

ロシア・ジャコバンのトカチョーフはロシア革命が西欧よりも先に社会主義を実現させるだろうとする。なぜならロシア人はいわば「社会主義の選民（das auserwählte Volk des Sozialismus)」[293]であり、アルテリ（協同組合）と土地の共同所有とをもっているからである。それに対してエンゲルスは次のように述べる。ロシア人民のあいだに強い組合本能はあるかもしれないが、しかしこの本能の助けをかりていきなり「社会主義的な社会秩序に飛躍する」能力をもっているとは言えない。すくなくとも「西ヨーロッパの協同組合（Kooperativ-Gesellschaft）の立場」まで高まる必要がある（S.561f.五五七頁)。ロシアの共同体所有は「どうみても解体にむかってすすんでいる」。とはいえ、なんとかこの共同体所有がもちこたえ、また農民が個別にではなく、共同の耕作へと発展できることを自ら示すなら、「ブルジョア的分割地所有」という中間段階を経過せずに、この社会形態をより高次の形態へ移しいれる可能性があることは否定できない。だが、それが起こりうるのは、共同体所有が完全に解体する前に、「西ヨーロッパでプロレタリア革命が勝利のうちに遂行され」、それがロシアの農民に、高次の形態への移行・変革のために必要な「物質的な諸条件をも提供する場合に限られる」。だからトカチョーフの主張は「まったくの駄ぼら」である。ロシアの共同体所有を救うことができるのは西欧のプロレタリア革命しかありえない（S.565,五六〇～五六一頁)。だが、ロシア革命の意義そのものは重大で、「この革命は、これまで無傷であった全ヨーロッパの反動の最後の予備軍を一撃のもとにうち滅ぼすという理由からだけでも、全ヨーロッパにとってこのうえなく重要なものとなろう」。また「この革命はたしかに近づいている」（S.567,五六三頁）のである。

入り組んだ叙述ではあるが、エンゲルスがロシア社会の後進性を強調し、西欧プロレタリア革命の主導性を明示していることは疑えないだろう。また、議論の大枠にはチェルヌイシェフスキーの影響が見て取れる。この見解がマルクス経由でエンゲルスと共有されて

---

[292] この革命主体をめぐる、二つの見解は、マルクスとエンゲルスの死後にも重大な意味をもつものであり、1890 年代のマルクス主義とナロードニキ主義の対立問題につながっていく。ここでレーニンやプレハーノフらのナロードニキ主義批判を扱うことはできない。プレハーノフは「黒い再分割」派の中心人物であったが、1880 年にスイスに亡命後、徐々にロシア・マルクス主義的立場に移っていく。

[293] MEW, Bd. 18, S.560, 土屋保男訳、大月版全集、第一八巻、五五五頁

いたものだとすれば、マルクスは当時まだやや外発説的な立場にあったことになる。

② マルクス「『祖国雑記』編集部への手紙」(1877 年)

この手紙は投函されることなく、彼の死後エンゲルスによって発見され、「人民の意志」派の機関誌から公表された。したがって、この手紙がマルクスの存命中に直接エンゲルスらに影響を与えたわけではない。マルクスは検閲を考慮しながらロシア革命勃発のタイミングについて次のように書いている。

「私が到達した結論は次のとおりです。もしもロシアが 1861 年以来歩んできた道を今後も歩みつづけるならば、ロシアは、歴史がこれまでに一国民に提供した最良の機会を失ってしまい、資本主義制度の宿命的な有為転変のすべてにさらされることになるであろう、ということ、これであります。」[294]

この手紙は、第 1 節でふれた『資本論』仏語版を引用し、本源的蓄積論の適用を西ヨーロッパにはっきり限定しながら、ロシアが農民の大部分をプロレタリアに転化することなどによって資本主義にひとたび引きこまれると、他の民族と同様に「資本主義制度の無慈悲な諸法則に服従させられる」だろうと述べている(S.111,116～117 頁)。つまり、ロシア革命が近い将来に内発的に勃発することを強く期待する内容となっているのだ[295]。

③ マルクス「ザスーリチへの手紙」(1881 年 3 月 8 日)

周知のように、この手紙は、マルクスが女性革命家ザスーリチからロシアの共同体にたいする見解を求められ、それに答えようとしたものである。

「すなわち、この共同体(commune)はロシアにおける社会的再生の拠点であるが、それがそのようなものとして機能しうるためには、まずはじめに、あらゆる側面からこの共同体におそいかかっている有害な諸影響を除去すること、ついで自然発生的発展の正常な諸条件をこの共同体に確保することが必要であろう、と。」(Ar,S.342,二三九頁)

ここでは「あらゆる側面から」の「有害な諸影響を除去」することが必要であるとされてはいるものの、ロシア革命の前提条件として西欧プロレタリア革命が考えられているわけではない。これがマルクス＝内発説とされた理由であった。

また「ザスーリチへの手紙」がザスーリチ本人によって隠匿されていたという事実も重

---

[294] MEW, Bd. 19, S.108,平田清明訳、『マルクス＝エンゲルス全集』第一九巻、一一五～一一六頁

[295] この手紙に関しては(「ザスーリチへの手紙」もふまえながら)、かつて竹内芳郎と平田清明とのあいだで論争があった。とくに、竹内芳郎「われわれにとって『資本論』とは何か・下」(『思想』1970 年 6 月)と平田清明「歴史的必然と歴史的選択(最終回)」(『展望』1971 年 12 月)を参照のこと。両者の論点は以下の二点にあった。第一に、『資本論』本源的蓄積論の適用問題、すなわち西ヨーロッパとロシアの経済発展パターンの区別をどこまでマルクスが理論上で行っていたのか。第二に、彼がどこまでナロードニキを支持していたのか。竹内は言わば中立説をとる。マルクスは「心情的願望」としては、ナロードニキ支持だが、「理論的には」加担していない。本源的蓄積論が非西欧に当てはまるかどうかも、「断定してはいない」(竹内前掲書、四六～四七頁)。一方、平田は『資本論』適用問題において、ロシアの異質性をマルクスが指摘していたことを重視する。その理論的帰結が完全ナロードニキ支持説である。両者の議論は、マルクスの心理状況にまで迫ろうとするものであったが、明確な決着はつかなかったと思われる。

要である。この手紙が発見されたのは、1923年においてであり、その公表は翌24年のことであった。したがって、これをレーニンは読んでいない可能性が高い。この手紙は、資本主義化の必然性とプロレタリア主導の革命を強調するロシア・マルクス主義的見解にとって都合の悪い内容のものだったはずである。平田清明はとりわけ「ザスーリチへの手紙」について、「数多くのマルクス書簡のうちで、一種異様な問題をはらむ手紙である」と述べている。それは従来のマルクス主義者のあいだで、この手紙が「政治的配慮」すなわちナロードニキ支持という目的から書かれており、マルクスが「間違っているのではないか」とさえ語られるものだからだという[296]。

④　マルクス・エンゲルス『共産党宣言』ロシア語第二版序文（1882年）

これは両者の連名で出されたが、そこでは次のようになっている。

「もし、ロシア革命が西欧プロレタリア革命にたいする合図（Signal）となって、両者がたがいに補いあうなら、現在のロシアの土地共有制は共産主義的発展の出発点となることができる。」[297]

この箇所も「合図」や「補いあう」ということの意味合いについて盛んに議論された。引用箇所の前で「ロシアはヨーロッパ革命的行動の前衛（Vorhut）となっている」（ibid. 同頁）とあり、少なくともロシア革命の内発性は否定されていないように見える。そのため、エンゲルスがマルクスに妥協して、自己の見解をマルクス説に合わせたという見方も出された。たとえば淡路憲治はマルクス＝内発説、エンゲルス＝外発説に同意したうえで、この序文ではエンゲルスが自説を引っ込めたと考えたのである[298]。ヴァリツキは、この序文でマルクスとエンゲルスが、「人民の意志」派と「黒い再分割」派の対立における「理論上の妥協」をねらっていたとみる。そこには「ロシアにおいて社会主義が可能である、という信念を失わせることは、ロシアの革命家たちの活動力を弱めるであろうが、そのような結果は、・・・実際最ものぞましくないもの」であるという「政治的な動機」が明らかにあった。「一八七七年以来」彼らはロシアの革命が目前にせまっていること、またその革命が「全ヨーロッパにおける新しい革命の時代の到来」をつげるであろうと考えていた[299]。このようにヴァリツキは述べるのである。

以上のように、連動問題や革命主体の問題はきわめてデリケートなものである。その観点から晩年のロシア共同体論を理解することはもちろん重要だろう。しかし、マルクスとエンゲルスの心情や動機を推測することにおいては一定の限界をともなわざるをえない。むしろ注目すべきは、マルクスによって、ロシア農村共同体への資本主義の侵入は理論的にどうおさえられ、またそのなかでいかなるロシア革命論が展開されたかということであろう。もちろん、先に見た各論者の中にそうした観点がなかったわけではない[300]。しかし

---

296 平田清明「歴史的必然と歴史的選択」（『展望』1971年10月号、三八～三九頁）

297 MEW, Bd. 19, S.296,村田陽一訳、大月版全集、第一九巻、二八八頁

298 淡路憲治『マルクスの後進国革命像』未来社、1971年

299 ヴァリツキ前掲書、二五四～二五五頁

300 たとえば淡路は『資本論』段階から晩年のロシア社会論にいたるマルクス後進国認識の推移を、単一的発展像から複合的発展像への転回として把握する（淡路前掲書）。ほかに

この問題は、積極的に掘り下げられたというより、マルクスの政治的立場・意図をめぐる議論の影に隠れてしまったように感じられる。資本支配の周縁部の問題、つまり周辺資本主義の問題は、ネオ・マルクス主義の従属理論やそれを批判的に継承した生産様式接合理論によって深められることになる。

3　生産様式接合理論とロシア社会分析―周辺資本主義論

晩年のマルクスに周辺資本主義論を見出そうとする研究にかんして、ここでは 1990 年代の若森章孝の研究を紹介したい[301]。そのなかで特に、フランス人経済学者レーに依拠した生産様式接合理論に注目し、ロシア共同体論が、『資本論』以後の理論的展開のうえでいかなる役割を果たしているか理解しよう。若森の分析の対象は主に「ザスーリチへの手紙」とその草稿である[302]。ここでは 1879 年 4 月 10 日付けの「ダニエリソーンへの手紙」と「1861 年のロシアの改革についての覚書」（1881 年末～82 年）にも触れる。

生産様式接合理論における周辺資本主義のメルクマールは、第一に、資本制的生産が支配する世界市場の周辺部に位置する非ヨーロッパ的世界に、資本制的生産が外部から移植されることである。そして、第二に、資本制的生産が根をおろし支配を確立する過程において、国家という政治的審級が主導的役割を果たし、「共同体」のような非資本制的関係を資本主義発展に必要なかぎりで温存し利用することである（若森、二一六頁）。

「ザスーリチへの手紙」第二草稿でマルクスはロシアにおける資本主義発展を「国家の仲介によって、農民の負担で養われているある種の資本主義」（Ar,S.334.四〇三頁）と規定する。彼は、国家が資本主義化の推進役として機能し、農民に重い租税負担をかけなが

も山之内靖による、後進資本主義分析の方法としての類型認識も注目に値する（山之内靖『マルクス・エンゲルスの世界史像』未来社、1969 年）。

301 若森章孝『資本主義発展の政治経済学』関西大学出版部、1993 年。以下、本文と脚注中に同書の頁数を表記する。若森氏によれば、周辺資本主義論は、フランクやアミンらの従属理論や生産様式接合理論などによって展開された。従属理論は、中心部による周辺部の収奪・価値移転を重視する。周辺部の「低開発の発展」においては、先進国との競合が困難であるために、前資本主義的生産様式が広範に残存する（二〇八頁）。こうした周辺視座からの分析装置が、『資本論』の原理的な展開や晩期マルクスによる非ヨーロッパ的世界の分析との関連で検討されることは意外に少なかった（二〇八～二〇九頁）。それにたいして生産様式接合理論を説くレーは、『資本論』地代論と本源的蓄積論を批判的に摂取したうえで、資本制的生産が非ヨーロッパ諸国に国家権力（帝国主義）によって移植され、資本制的生産様式が前資本制生産様式との強制的な接合を通じて周辺部に確立される過程を理論化しようとしている（二〇九頁）。

302 日南田真は第二草稿→第一草稿→第三草稿→第四草稿→手紙という順序で執筆されたと考えている。この見解はおおむね受け入れられている。日南田が挙げる根拠は、マルクスの「農村共同体（commune rurale）」と「農耕共同体（commune agricole）」という語の使い方である。前者は特殊ロシア的な共同体を指し、後者は「原古的構成の最近の型」つまり血縁的共同体の発展型を普遍的に捉える概念だという（『マルクス・コメンタールⅤ』現代の理論社、1973 年、二三一～二三三頁）。本稿では前述の通り、さしあたり両者を同一のものとみなす。

ら、取引所・投機・株式会社・鉄道などを移植させ、保護する事態を批判的に叙述している。とりわけ鉄道については、1879 年 4 月 10 日付けの「ダニエリソーンへの手紙」が、それを「巨大な株式会社の基礎」と捉え、「資本の集積と、また貸付資本のコスモポリタン的な活動の促進と拡大」に大きな刺激を与えたとしながら次のように述べる[303]。

「鉄道のために政府が契約した新しい債務が、大衆の上にのしかかる租税負担を増大させましたが、それだけではなく、さらにすべての地方的生産物が、コスモポリタン的な金に転化できるようになった瞬間から、以前はほとんど売れなかったため廉価だった多くの商品・・・が高価になって、民衆の消費から取りあげられました。」（S.374, 三〇〇頁）

また「1861 年のロシアの改革についての覚書」では公式刊行物などに拠りながら、農民の諸負担（土地買い戻し金、人頭税、公共税、一時的義務負担としての貢租や賦役など）についてのデータに注目している。

「1862 年。ロシアの徴税総額（直接税および間接税）、つまり二億九二〇〇万ルーブルのうち、その 76%、つまり二億三二〇〇万ルーブルは貧しい階級（農民と手工業者）の肩にかかっていた。ところが、それ以後、これはいちじるしく悪化した」[304]

若森によれば、ここでマルクスが重視しているのは、ロシアにおける資本制的生産を確立するための「階級同盟」である。「ザスーリチへの手紙」第一草稿では次のように展開される。

「このようにして国家は、そうでなくともひどく貧血している『農村共同体（commune rurale）』の血をすする新たな資本主義的寄生虫を富ませることに、協力したのである。・・・一言でいえば、国家は、耕作者すなわちロシア最大の生産力の搾取を容易にし促迫するうえで、かつまた『社会の新たな柱石たち（nouvelles colonnes sociales）』を富裕にするうえで最も適合した、技術的ならびに経済的諸手段の早熟な発展に、[仲介者としてすすんで]力を貸したのである。」（Ar,S.327.三九六～三九七頁）

この「階級同盟」によって、ロシアの共同体はその存在自体が危機にある。しかしいま問題なのは、この「階級同盟」によって資本家、商人、高利貸、地主などの支配階級がこれまで農村共同体からぼろ儲けしておきながら、なぜ「金の卵を生んでくれる牝鶏」（Ar,S.328.三九七頁）を殺そうとたくらむのだろうかということである。

「こんなにも多くのさまざまな利権屋たち、なかでもアレクサンドル 2 世の情けぶかい帝国のもとで『社会の新たな柱石』に昇格させられた利権屋たちは、『農村共同体』の現状で儲けてきたのに、なぜことさらにその死をたくらむようになるのであろうか？ 」（Ar,S.328.三九七頁）

ここでマルクスが捉えているのは支配階級にとっての新たな局面だ。すなわち、それまで「農村共同体」をある程度温存し、資本主義を移植するのに最大限利用してきたが、資本制的生産のよりいっそうの発展を遂げるには、共同体の解体が「必然的なもの」になったという局面である。

---

303 MEW-34,S.373, 大月版全集、第三四巻、二九九頁

304 MEW, Bd. 19, S.415.萩原直訳、『マルクス＝エンゲルス全集』第一九巻、四一九頁

「それはただ、経済的諸事実・・・が、共同体の現状はもはや維持しがたいという秘密を、また、人民大衆を搾取する現在の様式は事物の必然性（nécessité des choses）だけによってやがて時代おくれになるであろうという秘密を、明るみに出したからにすぎない。そこでは新しいやり方が必要となるわけだ。この新しいものとは、・・・つねにつぎのことに帰着する。すなわち、それは、共同所有を廃止し、農民のうちで多少とも生活にゆとりのある少数者を農村の中間階級（classe mitoyenne）に仕立てあげ、大多数の農民をただのプロレタリアに転化することである。」（Ar,S.328.三九七～三九八頁）

こうした政治的審級における資本主義化戦略にマルクスは「ロシア革命」を対置させる。彼は、第一草稿の終わりで、共同所有を廃止し共同体農民をプロレタリアに転化しようとする戦略にたいして、「ロシアの共同体を救うにはロシア革命が必要である」（Ar,S.329.398頁）と述べる。若森が言うように、一見するとマルクスはここで「理論的問題」と実践的な問題を切り離して議論しているようにも見える。しかし、接合理論の視角からマルクスのロシア社会論を理解すれば、支配階級による抑圧と搾取にたいして、農民の抵抗と闘争をひとつの「ロシア革命」として叙述することは当然のことだといってよい（若森、二二四～二二五頁）。つまり、若森は明言していないが、ここで想定される「ロシア革命」とは、「階級同盟」にたいする農民共同体の抵抗運動、つまり包括的な社会革命を意味するものだと理解するべきだろう。

以上のような、マルクスによって把握された周辺資本主義の特質を若森は次のようにまとめている。「（１）非ヨーロッパ的世界に外部から移植された資本主義、（２）国家権力の仲介による資本制的生産様式と非（＝前）資本制的な「共同体」との強制的な接合、（３）この接合過程における二局面―「共同体」の温存局面とその解体局面―、（４）支配階級の権力ブロック＝階級同盟と農民層の抵抗＝農民運動との基本的対抗関係」（若森、二一七頁）。つまり晩年のマルクスは、ロシア社会分析を通して周辺資本主義問題を理論化しようとしていたのである。それについて若森は、「『資本論』の原理的視角とそれを超える問題領域とを媒介する新しい理論領域を開拓しつつあった」と評価する。氏はこの媒介領域を「歴史理論」と呼んでいるが（若森、二二六頁）、もちろんそれは未完に終わった、マルクスの経済学体系構想の一環として考えることもできるだろう。

こうした生産様式接合理論による、晩期マルクスの読解はきわめて生産的なのではないだろうか。それはマルクスの議論を鮮やかに再構成するというだけでなく、周辺資本主義に関する分析装置として非常に射程の広いものだと思われる。

４　ロシア農村共同体論におけるヘゲモニー

「ザスーリチへの手紙」第一草稿は、共同体農民による革命あるいは「＜全般的な蜂起（soulèvement général）＞」（Ar,S.325,三九四頁）のために、目立たないが一つの条件をあげている。それはナロードニキ・インテリゲンツィアが先導的役割を果たすことである。「＜ロシアの知性（l’intelligence russe）がその国のすべての生命ある勢力を集中するならば＞」（Ar,S.329,三九八頁）、それぞれ局地的な共同体に暮らす農民も全ロシアにおける

普遍的な抵抗主体に転化しうるのだ。このマルクスの見解はツァーリによる専制的支配と後発的な資本主義化というロシアの特殊条件をふまえたものである。それは硬直した経済還元主義的発想、つまり経済的要因が政治的・イデオロギー的動向を自動的に決定するという発想とは明らかに異なる。むしろ彼は、ロシアにかんしては政治的領域がイニシアチヴをとる革命形態を想定していたと言うことができるだろう。それは前衛党の指導にもとづくプロレタリア革命とも異なる。彼が考えていたのは、ナロードニキ・インテリゲンツィア（「人民の意志」派）による政治革命から共同体農民を中核とする社会革命へという展開なのである。

そもそもザスーリチからマルクスへの手紙は、ロシアのマルクス主義者とマルクス自身の見解が同じであるかどうかを確認するためのものであった。ロシア農村共同体が資本主義化のなかで死滅するのは必然的なのだろうか。ザスーリチによれば、ロシアのマルクス主義者たちはそうした必然史観を打ち出している。それに対する返信のなかで、マルクスは彼らと自分の立場を明確に区別し、ロシアは西欧の資本主義化とは異なる発展パターンをたどるであろうと予想するのである。さらに手紙の草稿においては、自由主義イデオローグたちも共同体の死滅を肯定する必然史観を表明していることが指摘される。彼らは、ツァーリの中央集権政府と寄生的ブルジョアジー、大地主らが構成する支配ブロックの利益を正当化するイデオローグである。したがって、ロシアにおいて必然史観は自由主義者とマルクス主義者の間で共有されており、ここに階級関係を超越した言説的節合の可能性が生まれている。つまり、ツァーリズム擁護論と国家主導の資本主義化論、さらにロシア・マルクス主義的な労働者育成論が節合し、ナロードニキ主義に敵対する恐れが生じている。このようなロシアにおけるヘゲモニー関係にマルクスが注目していたことは明らかであろう。

実は、ラクラウ＆ムフもヘゲモニー概念の系譜をたどるなかで、マルクス死後のロシアに注目している[305]。後発資本主義国ロシアでは、民主主義的課題とそれを担う主体のズレ、つまり「位置移動（dislocation）」が指摘されていた。すなわち、ロシアにおいては資本主義化が遅れたためブルジョアジーが非力であり、ツァーリの専制支配を倒すという課題はプロレタリアートが担わざるをえないとされた。このなかでプロレタリアートが取るべき戦略を論じる際に第二インター的「ヘゲモニー」概念は登場したという[306]。だが、ラクラウらから見ると、当時の議論において、ヘゲモニー的節合が正しく問題として設定されたとは言えない。

> 「レーニン主義的な観点からすれば、労働者階級とその前衛とは、みずからの階級的アイデンティティを、それをヘゲモニー的諸実践によって政治的に再構築されたいくつもの民主主義的要求と一体化させても、変容させたりはしないのである。むしろ、

---

305 E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, second edition, London, Verso, 2001.（ラクラウ、ムフ『ポスト・マルクス主義と政治』山崎カヲル、石澤武訳、大村書店、2000 年）

306 Philip Goldstein もラクラウ＆ムフのロシア・ヘゲモニー論に着目している。彼によれば、ラクラウ＆ムフにとって、スターリニズムとはロシアの封建主義的体質の残存物ではなくヘゲモニー闘争の帰結なのである。Philip Goldstein, *Post-Marxist Theory: An Introduction*, State University of New York Press, 2005. p.59.

彼らはそうした要求を段階として、つまり固有な階級的目標の追求のための必要だが過渡的な一歩として見ている。」（p.56, 九三頁）

トロツキーにおいても、レーニンにおいても、ロシアの特殊な発展段階がロシア労働者に特異で過渡的な課題を与えるとされただけであり、労働者アイデンティティの変容は論じられなかった。こうした議論のもとでは、しだいに複雑化する大衆的闘争を前衛は操作可能なものとしてのみ扱うことになり、大衆と前衛のアイデンティティの分裂は決定的なものになる、とラクラウらは考えるのである（pp.56-57, 九三～九四頁）

こうした見方に対して、たとえばアラン・シャンドロのように、むしろレーニンのソヴィエト分析の方がラクラウ＆ムフよりもヘゲモニー論において優れていると指摘する論者もいる。ただし、シャンドロは、ラクラウ＆ムフの議論が社会秩序を再構築するためのプロジェクトではなく、「自律的に自己規定する個人たちの宇宙」を目指そうとするものだと見ている[307]。こうした歪んだ理解のもとでは、ラクラウ＆ムフを批判するにも限界が生じてくるだろう。

さらに、ラクラウは『偶発性・ヘゲモニー・普遍性』のなかで、言説が等価性によって連結することを説明する際に、ロシアの反ツァーリズムを例に挙げている[308]。

「(a) 極端な抑圧状況―たとえば帝政ロシアのツァーリズム―では、労働者は賃上げを要求してストライキを始める。要求は個別的（particular）でも、この抑圧政体下では、これは反システムの活動とみなされるようになるだろう。つまりこの要求の意味は最初から、それ自身の個別性ともっと普遍的（universal）な次元に引き裂かれている。

(b) べつなセクターのさまざまな要求に向けた闘争―教育機関における規律を緩めることを求める学生、言論の自由を求めるリベラル政治家など―を鼓舞するのは、この潜在的にはより普遍的な次元である。これらの要求はそれぞれ個別的で、互いに関係していない。それらが結語されるのは、どれも反システム性を持つという意味で、等価性の鎖（a chain of equivalences）を構築しているからである。抑圧的な政体を社会のほかの部分から切り離す戦線があることが、等価性を通じて要求が普遍化される（universalization）ための条件である。」（p. 302, 397 頁）

つまり、ツァーリズムに対する闘争が「普遍性」を保持するためには、さまざまな個別的な要求が、「一般等価物」としての「反システム性」的言説に結合されることが必要になるのである。

ここでの「個別性」と「普遍性」の関係は、資本制メカニズム、あるいは今日の新自由主義体制に対抗する際にも、あてはめて考えることができるだろう。ただし、ラクラウの場合、等価性の「この鎖が延びれば伸びるほど、一般的等価物（general equivalent）は

---

307 アラン・シャンドロ「レーニンとヘゲモニー―1905 年革命におけるソヴィエトと労働者階級と党―」小山花子訳、『別冊情況』情況出版、2005 年所収を参照のこと。

308 Ernesto Laclau, Judith Butler, Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, 2000.（ラクラウ、バトラー、ジジェク『偶発性・ヘゲモニー・普遍性―新しい対抗政治への対話』竹村和子・村山敏勝訳、青土社、二〇〇二年）

どんな個別の意味にも結びつかなくなってくる」とされるので[309]、「空虚なシニフィアンの普遍性」が対抗ヘゲモニーを形成させるために重大な意義を持つことになる（p. 304, 399頁）。言説の浮遊性が強調されることによって、反資本・反新自由主義という結節点が見えにくいものになってしまう。その欠陥を是正する意味でも、ラクラウのヘゲモニー論とマルクスを対話させることが必要なのである。

おわりに

アントニオ・ネグリとマイケル・ハートは『マルチチュード』において、農民勢力がマルチチュードの一員となる可能性を考察している。そのなかで彼らはマルクスの農民観を紹介しており、農民はコミュニケーションの欠如のために革命の中心的主体にはなりにくいという見解だと見なしている[310]。ただし、彼らも「ザスーリチへの手紙」とその草稿を注で取り上げて、その見解の留保条件としている。もちろん、そこでは共同体農民が「全般的な蜂起」の主体となる可能性が示唆されているからである。

周辺資本主義国における農村共同体の解体は、マルクスの時代からグローバル化が進行する今日にいたるまで継続して起こっている。現在、市場原理の洗礼をうけた途上国では、農村から膨大な若年人口が流出し、働き手を失った多くの共同体は崩壊の危機に瀕している。それは自給自足的生活の基盤における自然環境の悪化という事態と重なっており、飢餓・疫病などがしばしば発生し、そのダメージも深刻である。だが、はたして共同体は消滅する運命にあると言えるのか。その際の民衆の抵抗運動はいかなる可能性をもっているのか。現在世界で進行中のこうした問題は、マルクスのロシア農村共同体論で扱われた問題と大きく重なっていると言ってもいいだろう。また、生産様式接合理論やヘゲモニー論は、そうしたマルクスの可能性を再認識させてくれるのである。

309 ここでラクラウが general と universal に意味の違いを持たせている可能性もあるが、それを展開させた議論をしている箇所はない。

310 Antonio Negri and Michael Hardt, *Multitude: War and Democracy in The Age of Empire*, Penguin Books, 2005. p. 123.（アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート『マルチチュード（上）』幾島幸子訳、NHK ブックス、2005 年、二〇七頁）

ヘゲモニーとは、たんなる政治・革命戦術のことではない。それは、資本制社会の「不均等で結合された発展」に条件づけられた政治・経済・文化状況の特殊性・複雑性をふまえて、諸勢力が「普遍性」を獲得するために、いかなる関係を結ぶのかを問題にする概念である。本研究で、マルクスにおけるヘゲモニー論的展開を、おもに彼のドイツ論、フランス論、ロシア論に即して、一定程度明らかにできたと考える。

グラムシは後発国イタリアの特殊性からヘゲモニー論を展開したが､マルクスの場合も、1840 年代の「ドイツ的みじめさ」が出発点であった。周辺資本主義国を分析する際には、「導きの糸」には還元できない各種のズレ、すなわち「位置移動」を無視することができない。正確に言えば、むしろ「位置移動」の具体的な分析のうえで､「導きの糸」が一種の「理念型」として形成されたにすぎない。その意味では、現代の実証的な歴史研究の成果とマルクスの認識は対照させる必要もある。本稿は、それを若干試みたにすぎないが、マルクスの歴史認識は、実証面では問題を抱えているにしても、世界史を形成する主体としてのプロレタリアートを先取り的に概念化する視座であると考える。そこには歴史・社会理論と運動論の独特の結びつき方があり、マルクスの理論自体が、ヘゲモニー実践としての、あるいは「有機的知識人」の実践としての性格を持っているのである。

『ド・イデ』以前のヘゲモニー論は、プロレタリアート階級の形成および知識人と大衆の関係を問うものであった。それは、マルクスの唯物論・実践論が、ヘーゲル左派の理論的地平を乗り越えるための試金石となった。また、プロレタリアートと知識人の結合によるラディカルな社会革命という、ドイツにおける一段階論的革命論に照応していた。

『ド・イデ』以後のヘゲモニー論は、中間階級との関係をも考慮するものとなり、それは各国の政治・経済的条件の把握が深化したことに伴っていた。そこには、共産主義者同盟などにかかわる現実の運動と『ド・イデ』における分析装置の練成が介在した。なかでも、国家論は「国家＝道具説」的な観点にとどまらず､「国家＝関係説」的な観点や「幻想的な共同社会」論を内包しており、それによって、階級闘争そのものだけでなく、階級内外のヘゲモニー実践を把握できるようになった。そのなかで､「普遍性」の問題が階級利益の正当化というレベルと被抑圧者の生活破壊およびそれに対する抗議というレベルでより明確に対比され、国民的ヘゲモニーの構築と国際的連帯運動の結合が、資本制の発展レベルに即して考察された。それは『共産党宣言』におけるプロレタリアートの変革運動の「内容」と「形式」の議論､『ブリュメール一八日』のボナパルティズム論などにつながっていく。また､『ド･イデ』はイデオローグと階級母集団のズレについて述べており､それが『フランスにおける階級闘争』と『ブリュメール一八日』の秩序党やボナパルトのクーデターを分析する際に適用された。このことが諸勢力のヘゲモニー実践にかんする詳細な叙述に大きく貢献した。それは階級意識を階級利益に単純に還元するという捉え方ではなく、ときには階級的な利害対立をこえて同盟関係が生じてくるメカニズムを明らかにするものであった。

市民社会－国家論については､『独仏年誌』段階と『ド・イデ』段階で内容が異なっている。『独仏年誌』においては、封建制を「古い市民社会」と呼んでいる個所もあるが、基本

的に市民社会は近代社会の私的領域全体のことで教養や宗教といった精神的要素も含む。『ド・イデ』においては、市民社会は物質的・経済的土台と近代ブルジョア社会という二つの意味があり、このうちの後者は『独仏年誌』の基本的用法と一致し、グラムシの捉え方ともほぼ重なる。一方、『独仏年誌』における国家は直接的には公民たちの抽象的な政治的共同体を意味しているが、『ド・イデ』の国家論は、上述したように「道具説」、「関係説」、「幻想的な共同社会」論という三側面から展開されている。両者の国家論は矛盾しているのではなく、観点が異なっている。『独仏年誌』の国家論は、公民的共同体が市民社会から抽象的に切り離された、そのあり方自体を分析しているのに対し、『ド・イデ』の国家論は、現実の統治体としてのブルジョア国家を分析しているのである。グラムシは『ド・イデ』を読んでいないが、彼の広義の国家論（国家＝政治社会＋市民社会）は、『独仏年誌』の国家論よりも『ド・イデ』のそれと親和性が高いだろう。

ヘゲモニーの知的・道徳的指導という契機に注目すれば、すでに『経済学＝哲学草稿』において、道徳イデオロギーの主体形成機能が事実上扱われていた（マナーズ論的イデオロギー）。したがって、「虚偽意識」論に偏重したイデオロギー論は、マルクスには最初から存在しなかったのである。イーグルトンらのマルクス理解はその点で大きな限界を持っている。マルクスが道徳イデオロギー批判を行い、人間の全面的発展を展望することは、疎外の止揚、教養形成を含意しており、この意味でもマルクスのヘゲモニー論は単なる政治戦術とは次元が異なる。ヘゲモニー論を扱ううえで、疎外論は欠かせない論点なのである。

こうした観点でマルクスを読解することは、土台－上部構造論、階級闘争史観などの教条的理解からマルクスを救い出すことにほかならない。本稿はグラムシの議論全体にかんする考察は中途半端に終わっているが、彼が、文献面での制約にもかかわらず、マルクスの視座を生産的に摂取したことは明らかであろう。イデオロギーの捉え方、実践における知のモメントをめぐる考察、知識人と大衆の結合にもとづいた人間形成論など、マルクスが必ずしも明示的に叙述していない要素をグラムシは積極的に受容した。そのうえで彼は、市民社会における陣地戦を広範に扱い、それをふまえた「広義の国家」論を展開することができた。

現代的なヘゲモニー論として取り上げた、ラクラウ＆ムフの議論は、マルクス理解という点では大きな問題を孕むものであった。経済還元主義、本質主義、生産力主義に向けられた批判は、いわゆる正統マルクス主義とマルクス自身を区別できていないまま、発せられている。しかし、本稿は彼らを批判的かつ積極的に摂取して、マルクスと対照させることを試みた。とくに政治言説の「節合」論は、マルクスの「フランス論」解釈において有効だと思われる。また、先の「位置移動」の問題は、とくにラクラウが重視したものである。種々のズレが生じているからこそ、ヘゲモニー論的視座が求められるのであり、その点について、マルクスとグラムシは自覚的であった。

最後に、本研究のようなアプローチが今日的な問題といかにかかわるのかを簡単に述べておきたい。本稿の試みは、新自由主義ヘゲモニーに対抗するための理論的作業の一環である。多国籍企業とそれをバックアップする先進国政府や国際機関が、世界各地で激しい収奪を行っていることは、紛れもない政治的・経済的事実である。リーマン・ショックに

象徴される経済危機によって、新自由主義に対する批判は以前より目立つようになったとはいえ、人間生活を破壊された世界の人々の苦悩は軽減されたわけではなく、むしろ増大している。彼らの抵抗運動がより深刻な状況に起因するものとなった一方で、新自由主義的な価値観の呪縛はまだ決して消失しておらず、巨大資本も迅速な復活を狙っている。筆者はここにはっきりと「階級対立」が存していると考えるが、ラクラウらが言うように、左翼の再編成戦略が切実に求められているのは確かであろう。ラクラウらは階級闘争をアイデンティティ政治の一つのタイプと考えているようだが、筆者としては、階級闘争を結節点としつつ、新しい社会運動を幅広く包含したヘゲモニー実践が求められていると考える。

ラクラウ＆ムフのヘゲモニー論は、とうぜん暴力革命を志向するものではない。民主主義的な変革を志向するからこそ､言説的で多元的な同盟関係が不可欠だと考えるのであり、彼らにおいても、やや不明瞭なところはあるが、資本による支配関係をラディカルに変革することが最重要な課題として目指されていると思われる。高度な言説的戦略を駆使しながら支配ブロックに対抗し、経済的搾取構造の解消を目指す。それが民主主義的諸原則に抵触せずに行われることは可能なはずだ、ということだろう。時代的条件のもとで、確かにマルクスは暴力革命やプロレタリア独裁に言及する。しかし、マルクスの政治理論を現代的に活かすとすれば、民主主義的手段によって社会主義化を目指す道筋を彼の議論の中に読み取っていくことが必要になる。そのとき有効なのが、ヘゲモニー論的アプローチなのであると思われる。

もちろん、マルクスを現代的に活かす道は、ほかにもさまざまに考えられる。また、それらがマルクスを文献学的・思想史的なアプローチで研究することとリンクしなければならないのは言うまでもない。マルクス思想のポテンシャルは計り知れず、本研究はそれを描き出すための、小さな試みの一つにすぎない。

文献一覧

マルクス、エンゲルス、グラムシの著作については、[凡例]を参照のこと。

Best, Beverley, Necessarily Contingent, Equally Different, and Relatively Universal: The Antinomies of Ernesto Laclau's Social Logic of Hegemony, *Rethinking Marxism*, Vol. 12, No. 3, 2000.

Boothman, Derek, The Sources for Gramsci's Concept of Hegemony, *Rethinking Marxism* Vol. 20, No. 2, 2008.

Cohen, G. A. *If you're an Egalitarian, How Come you're So Rich?*, Harvard University Press, 2000.（コーエン『あなたが平等主義者なら、どうしてそんなにお金持ちなのですか』渡辺雅男・佐山圭司訳、こぶし書房、2006 年

Diskin, Jonathan & Sandler, Blair, Essentialism and the Economy in the Post-Marxist Imaginary: Reopening the Sutures, *Rethinking Marxism*, 1993, Vol.6, No. 3.

Eagleton, Terry, *Ideology: An Introduction*, Verso, 1991. （イーグルトン『イデオロギーとは何か』平凡社、一九九九年）

Feuerbach, L. Das Wesen des Christentums, In: *Feuerbach Gesammelte Werke* , Bd.5, 1974.（『キリスト教の本質』船山信一訳、岩波文庫、1965）

Forgacs, David ed. The Antonio Gramsci Reader, New York University Press, 2000.（『グラムシ・リーダー』東京グラムシ研究会監修・訳、御茶の水書房）

Geras, Norman Post-Marxism?, *New Left Review*, No. 163, 1987.

Goldstein, Philip, *Post-Marxist Theory－An Introduction*, State University of New York Press, 2005.

Hall, Stuart, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, Verso, 1988.

Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 1,Suhrkamp,1986.（ヘーゲル『小論理学』松村一人訳、岩波文庫、一九五一年）

Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, 1986. （ヘーゲル『法の哲学』藤野渉・赤沢正敏訳、中央公論社、一九七八年）

Heß, Moses Die europäische Triarchie, hrsg. von Wolfgang Mönke, *Moses Heß Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850*, Topos, 1980. （モーゼス・ヘス『ヨーロッパの三頭制』平子友長・神田順司訳、良知力・廣松渉編ヘーゲル左派論叢第二巻『行為の哲学』御茶の水書房、二〇〇六年）

Howson, Richard, From Ethico-political Hegemony to Postmarxism, *Rethinking Marxism*, Vol. 19, No. 2, 2007.

Jessop, Bob, *The Capitalist State*, Martin Robertson, 1982.（ボブ・ジェソップ『資本主義国家』田口富久治他訳、御茶の水書房、一九八三年）

Laclau, E. and Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, second edition, Verso, 2001.（ラクラウ＆ムフ『ポスト・マルクス主義と政治』山崎カヲル、石澤武訳、大村書店、二〇〇〇年）

Laclau, E. and Mouffe, C., Post-Marxism without Apologies, *New Left Review*, No. 166, 1987.

Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, 1990.

Laclau, Ernesto, Judith Butler, Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, 2000.（ラクラウ、バトラー、ジジェク『偶発性・ヘゲモニー・普遍性―新しい対抗政治への対話』竹村和子・村山敏勝訳、青土社、二〇〇二年）

Laclau Ernesto, *On Populist Reason*, Verso, 2005.

Larrain, Jorge, Marxism and Ideology, The Macmillan Press, 1983.

Lavin, Chad, Postliberal Agency in Marx's Brumaire, *Rethinking Marxism*, Vol. 17, No. 3, 2005.

Magnis, Franz, *Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx*, 1975.

Markus, György, Der Begriff des "menschlichen Wesens" in der Philosophie des jungen Marx, in:Annali(1964/1965), pp.156-194.（マールクシュ『マルクス主義と人間学』高橋・今村・良知訳、河出書房新社、一九七六年所収）

McLellan, David, *Ideology*, second edition, Open University Press, 1995.

Meek, R.L. *Smith, Marx, & After*, London, 1977.（ミーク『スミス、マルクスおよび現代』時永淑訳、法政大学出版局、一九八〇年）

Mouffe, Chantal ed. *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge & Kegan Paul, 1979.

Mouffe, Chantal, Democratic Politics Today, Mouffe ed. *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenschip, Community*, Verso, 1992.（ムフ「民主政治の現在」岡崎晴輝訳『思想』八六七号、岩波書店、一九九六年）

Mouffe, Chantal, *The Return of The Political*, Verso, 1993.（ムフ『政治的なるものの再興』千葉眞他訳、日本経済評論社、1998 年）

Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox*, Verso, 2000.（ムフ『民主主義の逆説』葛西弘隆訳、以文社、二〇〇六年）

Mouffe, Chantal, *On The Political*, Routledge, 2005.

Mouzelis, Nicos, Marxism or Post-Marxism?, *New Left Review* No. 167, 1988.

Negri, Antonio & Hardt, Michael, *Multitude: War and Democracy in The Age of Empire*, Penguin Books, 2005.（ネグリ＆ハート『マルチチュード（上下)』幾島幸子訳、NHK ブックス、二〇〇五年）

Nordahl, R. Marx on Moral Commentary: Ideology and Science, In: *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments - Second Series*, Bob Jessop with Russell Wheatly, ed. London, 1999.

Sanyal, Kalyan K. Capital, Primitive Accumulation, and the Third World: From Annihilation to Appropriation, *Rethinking Marxism*, Vol.6, Number 3, 1993.

Sozialistische Studiengruppen, *Die Deutsche Ideologie Kommentar*, 1981.

Stirner, Max, Der Einzige und sein Eigentum,Reclam,1972.（『唯一者とその所有』片岡啓治訳、現代思潮社、一九六八年）

Taubert, Inge, Wie entstand die Deutsche Ideologie von Karl Marx und Friedrich Engels? / Neue Einsichten, Probleme und Streitpunkte, In: Schriften aus dem Karl-Marx-Haus 43, 1991.

（「『ドイツ・イデオロギー』研究の新段階」渋谷正訳（抄訳）大村泉・宮川彰編『マルクスの現代的探求』八朔社、一九九二年所収）

Tomlinson, John, *Globalization and Culture*, Polity Press, Cambridge, 1999.（トムリンソン『グローバリゼーション―文化帝国主義を超えて』片岡信訳、青土社、二〇〇〇年）

Torrance, John, *Karl Marx's theory of ideas*, Cambridge University Press, 1995.

Wood, Ellen Meiksins, *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism,* revised edition, Verso, 1998.

明石英人「初期マルクスにおける『自己活動』概念」（唯物論研究協会編『唯物論研究年誌第 8 号　現在のナショナリズム―哲学的な解読』青木書店、二〇〇三年）

明石英人「周辺資本主義国における『普遍性』問題」(岩佐茂・劉奔編『グローバリゼーションの哲学』創風社、二〇〇六年)
明石英人「マルクス『ロシア農村共同体』論の射程」(的場昭弘編『マルクスから見たロシア、ロシアから見たマルクス』五月書房、二〇〇七年)
明石英人「『経済学＝哲学草稿』における道徳イデオロギー批判」(一橋大学大学院研究編集委員会『一橋研究』第 32 巻、第 4 号(通巻 158 号)、二〇〇八年)
明石英人「ラディカル・デモクラシーとマルクス」(豊泉周治他編『生きる意味と生活を問い直す―非暴力を生きる哲学』青木書店、二〇〇九年)
アルチュセール, ルイ『マルクスのために』河野健二他訳、平凡社ライブラリー、一九九四年
アルチュセール, ルイ『再生産について―イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』西川長夫他訳、平凡社、二〇〇五年
淡路憲治『マルクスの後進国革命像』未来社、一九七一年
石井伸男『社会意識の構造』青木書店、一九八六年
石塚正英編『ヘーゲル左派』、法政大学出版局、一九九二年
岩佐茂「日常的意識と主体形成」(札幌唯物論研究会『唯物論』第二八号、一九八三年)
岩佐茂『唯物史観と人間の生』青木書店、一九八八年
岩佐茂「『ドイツ・イデオロギー』研究を回顧して」(東京唯物論研究会『唯物論』第六五号、一九九一年)
岩佐茂・渡辺憲正・小林一穂編『ドイツ・イデオロギーの射程』創風社、一九九二年
岩崎允胤『日本マルクス主義哲学史序説』一九七一年
岩崎允胤・宮原将平『科学的認識の理論』大月書店、一九七六年
植村邦彦『マルクスを読む』青土社、二〇〇一年
植村邦彦『マルクスのアクチュアリティ―マルクスを再読する意味』新泉社、二〇〇六年
上村忠男『グラムシ　獄舎の思想』青土社、二〇〇五年
内田弘『「経済学批判要綱」の研究』有斐閣、一九八五年
大賀哲「エルネスト・ラクラウの政治思想―普遍/個別をめぐる境界の政治学」(『情況』二〇〇六年九・一〇月号、情況出版、二〇〇六年)
大藪龍介『マルクス、エンゲルスの国家論』現代思潮社、一九七八年
小原耕一「『獄中ノート』におけるマルクス「経済学批判」序言の位置」(『季報唯物論研究』第七二号、二〇〇〇年)
片桐薫『グラムシ「獄中ノート」解読』こぶし書房、二〇〇六年
片桐薫・湯川順夫編『トロツキーとグラムシ―歴史と知の交差点』社会評論社、一九九九年
加藤哲郎『国家論のルネサンス』青木書店、一九八六年
加藤哲郎『20 世紀を超えて―再審される社会主義』花伝社、二〇〇一年
カメンカ, ユージン『マルクス主義と倫理学』木村雅昭訳、紀伊国屋書店、一九七〇年
カリニコス『アンチ資本主義宣言―グローバリゼーションに挑む』渡辺雅男・渡辺景子訳、こぶし書房、二〇〇四年
川上恵江「グラムシにおける歴史主義の形成(1)」(『季報唯物論研究』第六七号、一九九九年)
姜玉楚「『南部問題についての覚え書き』再読」(『季報唯物論研究』第七二号、二〇〇〇年)
グラムシ, アントニオ『知識人と権力』上村忠男編訳、みすず書房、一九九九年
後藤道夫『収縮する日本型〈大衆社会〉―経済グローバリズムと国民の分裂―』旬報社、二〇〇一年
小谷汪之『共同体と近代』青木書店、一九八二年
小林一穂『イデオロギー論の基礎』創風社、二〇〇三年
斎藤純一「民主主義と複数性」(『思想』八六七号、岩波書店、一九九六年)

阪上孝「『フランスにおける階級闘争』『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』」(『マルクスコメンタールⅤ』現代の理論社、一九七三年)
阪上孝編『1848 国家装置と民衆』ミネルヴァ書房、一九八五年
坂田太郎『イデオロギー論の系譜』こぶち文庫、一九九五年
重田澄男『資本主義の発見』(改訂版)、御茶の水書房、一九九二年
志田昇「トロツキーの『新路線』とグラムシの『獄中ノート』」(トロツキー研究所『トロツキー研究』No. 51)、二〇〇七年
篠原敏昭・石塚正英編『共産党宣言―解釈の革新』御茶の水書房、一九九八年
芝田進午編『講座マルクス主義研究入門 1 哲学』青木書店、一九七五年
島崎隆『思想のシビルミニマム』大月書店、一九九一年
島崎隆『ポスト・マルクス主義の思想と方法』こうち書房、一九九七年
シャンドロ, アラン「レーニンとヘゲモニー―1905 年革命におけるソヴィエトと労働者階級と党―」小山花子訳、『別冊情況』情況出版、二〇〇五年
杉田敦『境界線の政治学』岩波書店、二〇〇五年
スミス, アダム『諸国民の富』大内兵衛・松川七郎訳、岩波文庫、一九五九年
スミス, アダム『道徳感情論』水田洋訳、岩波文庫、二〇〇三年
ゾーン=レーテル, アルフレート『精神労働と肉体労働』寺田光雄・水田洋訳、合同出版、一九七五年
平子友長「マルクスの経済学批判の方法と形態規定の弁証法」(岩崎允胤編『科学の方法と社会認識』汐文社、一九七九年)
平子友長『社会主義と現代社会』青木書店、一九九一年
平子友長「西洋における市民社会の二つの起源」(『一橋社会科学』創刊号、二〇〇七年)
田口富久治『マルクス主義政治理論の基本問題』青木書店、一九七一年
田口富久治『マルクス主義国家論の新展開』青木書店、一九七九年
田島慶吾「マルクスの経済学＝宗教批判・序説」(『一橋論叢』第一〇五巻第二号、一九九一年)
田島慶吾『アダム・スミスの制度主義経済学』ミネルヴァ書房、二〇〇三年
竹内芳郎「われわれにとって『資本論』とは何か・下」(『思想』一九七〇年六月)
竹村英輔『グラムシの思想』青木書店、一九七五年
竹村英輔『現代史におけるグラムシ』青木書店、一九八九年
田中正司『経済学の生誕と「法学講義」』御茶の水書房、二〇〇三年
田畑稔「マルクス『意識』論の一般規定」(札幌唯物論研究会『唯物論』第三五号、一九九〇年)
田畑稔『マルクスとアソシエーション』新泉社、一九九四年
田畑稔『マルクスと哲学』新泉社、二〇〇四年
チェルヌイシェフスキー「共同体所有に対する哲学的偏見の批判」(石川郁男訳『農村共同体論』未来社、一九八三年)
千葉眞『ラディカル・デモクラシーの地平―自由・差異・共通善―』新評論、一九九五年
千葉眞「デモクラシーと政治の概念―ラディカル・デモクラシーにむけて―」(『思想』八六七号、岩波書店、一九九六年)
トロツキー, レフ『ロシア革命史（１)』藤井一行訳、岩波文庫、二〇〇〇年
トロツキー, レフ『永続革命論』森田成也訳、光文社古典新訳文庫、二〇〇八年

長澤高明「イデオロギー概念の位相」(『史的唯物論の現代的課題』学習の友社、二〇〇一年)
中野徹三『マルクス主義の現代的探求』青木書店、一九七九年
中野徹三『生活過程論の射程』窓社、一九八九年
中村行秀「生活と意識」(『現代のための哲学１　人間』青木書店、一九八一年)
西川長夫『フランスの近代とボナパルティズム』岩波書店、一九八四年
西島栄「トロツキーの永続革命論とグラムシの受動的革命論」(トロツキー研究所『トロツキー研究』No. 51)、二〇〇七年
服部文男編『講座　史的唯物論と現代２　理論構造と基本概念』青木書店、一九七七年
花崎皋平『マルクスにおける科学と哲学』増補改訂版、社会思想社、1972 年
ハーヴェイ, デヴィッド『新自由主義』渡辺治監訳、作品社、二〇〇七年
ビュシ＝グリュックスマン, Ch.『グラムシと国家』大津真作訳、合同出版、一九八三年
平田清明「歴史的必然と歴史的選択（最終回)」(『展望』一九七一年一二月)
ヒルシュ, ヨアヒム『国民的競争国家―グローバル時代の国家とオルタナティブ―』木原滋哉・中村健吾訳、ミネルヴァ書房、一九九八年
ヒルシュ, ヨアヒム『国家・グローバル化・帝国主義』表弘一郎他訳、ミネルヴァ書房、二〇〇七年
廣松渉『マルクス主義の地平』講談社学術文庫、一九九一年
フィッシャー, ウィリアム、ポニア, トーマス編『もうひとつの世界は可能だ―世界社会フォーラムとグローバル化への民衆のオルタナティヴ―』加藤哲郎監修、日本経済評論社、二〇〇三年
藤田幸一郎『近代ドイツ農村社会経済史』未来社、一九八四年
プーランツァス, ニコス『資本主義国家の構造―政治権力と社会階級―』田口富久治・山岸紘一訳、未来社、一九七八年
ヘラー, アグネス『個人と共同体』良知力訳、法政大学出版局、一九七六年
細谷昂『マルクス社会理論の研究』東京大学出版会、一九七九年
ホブズボーム『共同体の経済構造』市川泰治郎訳、未来社、一九六九年
マクレラン『マルクス思想の形成』宮本十蔵訳、ミネルヴァ書房、一九七一年
松田博・鈴木富久編『グラムシ思想のポリフォニー』法律文化社、一九九五年
松田博『グラムシ思想の探究―ヘゲモニー・陣地戦・サバルタン―』新泉社、二〇〇七年
マルクス・カテゴリー事典編集委員会編『マルクス・カテゴリー事典』青木書店、一九九八年
マルサス『人口の原理』大淵寛他訳、中央大学出版部、一九八五年
三木清『三木清全集』第三巻、岩波書店、一九六六年
宮本十蔵『哲学の理性』合同出版、一九七七年
望月清司「ドイツ・イデオロギー」(『マルクスコメンタールⅢ』現代の理論社、一九七二年)
望月清司『マルクス歴史理論の研究』岩波書店、一九七三年
望月清司他『マルクス著作と思想』有斐閣新書、一九八二年
安川悦子『アイルランド問題と社会主義』御茶の水書房、一九九三年
山中隆次『初期マルクスの思想形成』新評論、一九七二年
山之内靖『マルクス・エンゲルスの世界史像』未来社、一九六九年
唯物論研究会編『意識論の新たな地平』白石書店、一九八九年
吉田傑俊『国家と市民社会の哲学』青木書店、二〇〇〇年
吉田傑俊『市民社会論―その理論と歴史』大月書店、二〇〇五年
ラクラウ, エルネスト『資本主義・ファシズム・ポピュリズム』横越英一監訳、柘植書房、一九八五年
ラスキ, ハロルド『共産党宣言小史』山村喬訳、法政大学出版局、一九七六年

良知力編『資料ドイツ初期社会主義　義人同盟とヘーゲル左派』平凡社、一九七四年
良知力『向こう岸からの世界史　一つの四八年革命史論』未来社、一九七八年
良知力編『[共同研究]一八四八年革命』大月書店、一九七九年
良知力『女が銃をとるまで―若きマルクスとその時代』日本エディタースクール出版部、一九八六年
良知力・廣松渉編『ヘーゲル左派論叢第一巻　ドイツ・イデオロギー内部論争』御茶の水書房、一九八六年
良知力『ヘーゲル左派と初期マルクス』岩波書店、二〇〇一年
ラミス, ダグラス『ラディカル・デモクラシー―可能性の政治学』加地永都子訳、岩波書店、一九九八年
レーニン『何をなすべきか』国民文庫、村田陽一訳、一九七一年
レーニン『唯物論と経験批判論』(『レーニン全集第十四巻』マルクス＝レーニン主義研究所訳、大月書店、一九五六年)
レーニン『カール・マルクス』栗田賢三訳、岩波文庫、一九七一年
レーニン『国家と革命』宇高基輔訳、岩波文庫、一九五七年
ロズールド, ドメニコ『グラムシ実践の哲学―自由主義から《批判的共産主義》へ』福田静夫監訳、文理閣、二〇〇八年
ローゼンベルク『初期マルクス経済学説の形成』上巻、副島種典訳、大月書店、一九五七年
若森章孝『資本主義発展の政治経済学』関西大学出版部、一九九三年
和田春樹『マルクス・エンゲルスと革命ロシア』勁草書房、一九七五年
渡辺憲正『近代批判とマルクス』青木書店、一九八九年
渡辺憲正『イデオロギー論の再構築』青木書店、二〇〇一年
渡辺雅男『階級！―社会認識の概念装置―』彩流社、二〇〇四年
渡辺雅男「市民社会の帝国主義～マルクスにおける概念の提起～」(『一橋社会科学』創刊号、二〇〇七年)
ヴァリツキ, A.『ロシア資本主義論争』日南田静真他訳、ミネルヴァ書房、一九七五年
ヴェーバー, マックス『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』富永祐治他訳、岩波文庫、一九九八年